



About the Author

Alejandro Farieta-Barrera holds a bachelor's degree in Philosophy from Universidad Nacional de Colombia - Bogota Campus and is currently studying the master in Education at Universidad de los Andes (Bogota, Colombia). His research interests ancient philosophy, ethics, argumentation, citizenship education and public policies in higher education. Currently, professor Farieta-Barrera is a researcher of the Philosophy Program at Universitaria Agustiniiana, Bogota, Colombia.

E-mail: rene.farietab@uniagustiniana.edu.co



Resumen

El presente libro se enfrenta al problema de cómo es posible concebir la filosofía aristotélica como una forma de vida, y no como una disciplina o profesión. Si en alguno de sus textos se pueden encontrar sus preocupaciones más vitales, sería en sus tratados prácticos, en los que defiende una *filosofía de lo humano*. Pero, pese a esto, Aristóteles insiste en que la filosofía, en su mayor grado, parece ser la *filosofía primera* a la que parece referirse con la contemplación propuesta al final de la *Ética nicomaquea*. ¿Cómo entender esta tensión entre una filosofía *humana* y una filosofía *primera*? ¿A qué dio Aristóteles prelación para el *buen vivir*? Lo que queremos defender es que no hay una dicotomía entre vida activa y vida contemplativa más allá del análisis puramente conceptual. Por el contrario, lo que propone Aristóteles es que es imposible decidir entre la acción y la contemplación sin recurrir a la filosofía misma. El intelecto, en su papel de rector de la vida, requiere contemplación para orientar a la acción, así como el médico requiere de la ciencia natural para orientar su acción.

Palabras clave: Aristóteles, intelecto, filosofía como forma de vida, *eudaimonía*, *sophía*, *phrónesis*



Abstract

This book faces the problem of how is it possible to conceive Aristotelian philosophy as a way of life, and not as a discipline or profession. If there are any of his texts where this concerns are to be found, it is in his practical treatises, in which he defends a *philosophy of human affairs*. However, Aristotle insists on the fact that philosophy, in its greatest expression, is the *first philosophy*, to which the idea of contemplation seems to refer to, at the end of the *Nicomachean ethics*. How can this tension between *human* and *first philosophy* be understood? Which one was more important in Aristotle's conception of *the good life*? What will we be claiming here is that there is no dichotomy between active and contemplative life beyond the conceptual analysis. On the contrary, the Aristotelian proposal is that choosing between action and contemplation is impossible without appealing to philosophy itself. The intellect, in his role as ruler of life, requires contemplation to lead action, in the same way as a medical practitioner requires natural science in order to guide his deeds.

Keywords: Aristotle, intellect, philosophy as a way of life, *eudaimonia*, *sophía*, *phrónesis*



Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida



COLECCIÓN
HUMANIDADES Y
CIENCIAS SOCIALES
LIBROS DE INVESTIGACIÓN

FILOSOFÍA

Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida

**Intellect in Action:
Aristotle and philosophy as a way of life**

Alejandro Farieta-Barrera

Editorial
UNIAGUSTINIANA



Acerca del autor

Alejandro Farieta-Barrera es Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia - sede Bogotá y Magíster (c) en Educación de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Sus líneas de investigación incluyen: filosofía antigua, ética, argumentación, formación para la ciudadanía y políticas públicas en educación. Actualmente, el profesor Farieta-Barrera es investigador de la Licenciatura en Filosofía de la Universitaria Agustiniiana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: rene.farietab@uniagustiniana.edu.co



COLECCIÓN
**HUMANIDADES Y
CIENCIAS SOCIALES**

LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Intelecto en acción:

Aristóteles y la filosofía como forma de vida

Intellect in Action:

Aristotle and philosophy as a way of life



COLECCIÓN
**HUMANIDADES Y
CIENCIAS SOCIALES**

LIBROS DE INVESTIGACIÓN

Intelecto en acción:
Aristóteles y la filosofía como forma de vida

Intellect in Action:
Aristotle and philosophy as a way of life

Alejandro Farieta-Barrera
Autor



Editorial
UNIAGUSTINIANA

Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida

© Editorial Uniagustiniana, Bogotá, 2018

© Alejandro Farieta Barrera

ISBN (impreso): 978-958-56529-2-7

ISBN (digital): 978-958-56529-3-4

DOI: <https://doi.org/10.28970/9789585652934>

Evaluación por pares

Recepción: octubre de 2017

Evaluación de contenidos: diciembre de 2017

Correcciones del autor: febrero de 2018

Aprobación: marzo de 2018

Editorial Uniagustiniana

Ruth Elena Cuasialpud Canchala, Coordinadora de Publicaciones

Mariana Valderrama y Catalina Ramírez, Asistentes editoriales

Proceso de edición

Corrección de estilo, Eduardo Franco Martínez

Diseño de colección, Inti Alonso Aguilar

Diagramación, Pilar Ducuara López

Impresión, Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S Xpress Kimpress

Campus Tagaste, Av. Ciudad de Cali No. 11B-95

coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co

Impreso y hecho en Colombia. Depósito legal según Decreto 460 de 1995.

La Editorial Uniagustiniana se adhiere a la iniciativa de acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Farieta Barrera, Alejandro.

Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida / Alejandro Farieta

Barrera. – Bogotá : Editorial Uniagustiniana. 2018

318 páginas; 23 cm. – (Colección ciencias humanas y sociales)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-56529-2-7

1. Aristóteles 384-322 a. de C. - Pensamiento filosófico 2. Aristóteles 384-322 a. de C. - Crítica e interpretación 3. Filosofía de la vida 4. Felicidad I. Tít. II Serie A1592585

CEP- Banco de la República – Biblioteca Luis Ángel Arango

Contenido



Content

Introducción

15

Introduction

Capítulo 1. La felicidad y los modos de vida

22

Chapter 1. Happiness and ways of life

- 1.1. Antecedentes del problema
 - 1.2. La influencia de la discusión sobre los modos de vida en la ética aristotélica
 - 1.3. El problema
 - 1.4. Las interpretaciones antagónicas
 - 1.5. Las dificultades de la posición exclusivista
 - 1.6. Las consecuencias problemáticas de la posición inclusivista
 - 1.7. Los supuestos del problema
 - 1.8. La disolución del problema: intelectualismo no exclusivista
-

Capítulo 2. La felicidad como actividad última

81

Chapter 2. Happiness as final activity

- 2.1. El problema general de la unidad del bien
- 2.2. La inferencia problemática
- 2.3. La actividad 'que se desea por sí misma'
- 2.4. La función del ser humano y el 'bien buscado'

Capítulo 3. La actividad del intelecto en la *Ética nicomaquea* 121

Chapter 3. The activity of intellect in the *Nicomachean ethics*

- 3.1. La contemplación como felicidad primera
 - 3.2. La doble faceta del ser humano y los modos de vida
 - 3.3. La “filosofía de lo humano”
-

Capítulo 4. Vida filosófica en la *Ética eudemia* y los libros comunes 171

Chapter 4. Philosophic life in *Eudemian ethics* and the common books

- 4.1. Los modos de vida y las virtudes en *Ética eudemia* I
- 4.2. La vida de acuerdo con el ‘principio gobernante’ y su ‘norma’
- 4.3. La prudencia y la vida filosófica en los libros comunes
- 4.4. El intelecto
- 4.5. La conexión entre las virtudes intelectuales

Conclusión 281

Conclusion

Referencias 289

References

Índice de pasajes 303

Index of passages

Índice de nombres 311

Index of names

Índice de términos 315

Index of terms

χρή τὰ εἰκότα παρ
δαιμόνων μαστευέμεν θναταῖς φρασίν
γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἰμὲν αἴσας.
μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.

*Es preciso que las mentes mortales
busquen en las divinidades lo que se les asemeja,
al conocer lo que está frente a sus pies,
tal como es nuestro hado.
¡Oh, Alma mía! No persigas una vida inmortal,
pero sí lleva a cabo, en extremo,
lo que tus recursos te permitan.
(Píndaro, Pít. III, 58-62)*



Resumen

El presente libro se enfrenta al problema de cómo es posible concebir la filosofía aristotélica como una forma de vida, y no como una disciplina o profesión. Si en alguno de sus textos se pueden encontrar sus preocupaciones más vitales, sería en sus tratados prácticos, en los que defiende una *filosofía de lo humano*. Pero, pese a esto, Aristóteles insiste en que la filosofía, en su mayor grado, parece ser la *filosofía primera* a la que parece referirse con la contemplación propuesta al final de la *Ética nicomaquea*. ¿Cómo entender esta tensión entre una *filosofía humana* y una *filosofía primera*? ¿A qué dio Aristóteles prelación para el *buen vivir*? Lo que queremos defender es que no hay una dicotomía entre vida activa y vida contemplativa más allá del análisis puramente conceptual. Por el contrario, lo que propone Aristóteles es que es imposible decidir entre la acción y la contemplación sin recurrir a la filosofía misma. El intelecto, en su papel de rector de la vida, requiere contemplación para orientar a la acción, así como el médico requiere de la ciencia natural para orientar su acción.

Palabras clave: *Aristóteles, intelecto, filosofía como forma de vida, eudaimonía, sophía, phrónesis*



Abstract

This book faces the problem of how is it possible to conceive Aristotelian philosophy as a way of life, and not as a discipline or profession. If there are any of his texts where this concerns are to be found, it is in his practical treatises, in which he defends a *philosophy of human affairs*. However, Aristotle insists on the fact that philosophy, in its greatest expression, is the *first philosophy*, to which the idea of contemplation seems to refer to, at the end of the *Nicomachean ethics*. How is this tension between human and *first philosophy* to be understood? Which one was more important in Aristotle's conception of *the good life*? What will we be claiming here is that there's no dichotomy between active and contemplative life beyond the conceptual analysis. On the contrary, the Aristotelian proposal is that choosing between action and contemplation is impossible without appealing to philosophy itself. The intellect, in his role as ruler of life, requires contemplation to lead action, in the same way as a medical practitioner requires natural science in order to guide his deeds.

Keywords: *Aristotle, intellect, philosophy as a way of life, eudaimonia, sophía, phrónesis*



Alejandro Farieta-Barrera

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia - sede Bogotá y Magíster (c) en Educación de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Sus líneas de investigación incluyen: filosofía antigua, ética, argumentación, formación en competencias ciudadanas y políticas públicas en educación superior. Actualmente, el profesor Farieta-Barrera es investigador de la Licenciatura en Filosofía de la Universitaria Agustiniana, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: rene.farietab@uniagustiniana.edu.co

Alejandro Farieta-Barrera

Holds a bachelor's degree in Philosophy from Universidad Nacional de Colombia - Bogota Campus and is currently studying the master in Education at Universidad de los Andes (Bogota, Colombia). His research interests include ancient philosophy, ethics, argumentation, citizenship education and public policies in higher education. Currently, professor Farieta-Barrera is a researcher of the Philosophy Program at Universitaria Agustiniana, Bogota, Colombia.

E-mail: rene.farietab@uniagustiniana.edu.co



Cómo citar

Farieta-Barrera, Alejandro. *Intelecto en acción: Aristóteles y la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Editorial Uniagustiniana, 2018. doi: <https://doi.org/10.28970/9789585652934>

Agradecimientos / Acknowledgements

Mucho tiempo ha transcurrido ya desde que surgieron las primeras ideas para la elaboración de esta obra. Fueron poco más de diez años desde que fue redactado un primer borrador y esquema general que, con el pasar del tiempo, fue modificándose y adaptándose a nuevos objetivos, a nuevas ideas, a sugerencias y recomendaciones de colegas, amigos, profesores y alumnos. También la prolijidad de la bibliografía sobre el tema en los últimos años y, en consecuencia, la evolución en las discusiones a medida que iba avanzando el trabajo hizo que tuviera que dar ciertos giros para ajustarse a propuestas y a investigaciones más recientes. Este hecho, sumado a algunas dificultades académicas y personales, y cierta desazón por el poco efecto que a veces puede tener el trabajo filosófico sobre la vida de las personas y de la sociedad, incluso dentro de los especialistas de la academia, hizo que este trabajo tomara más de la cuenta, pero que, al final, se entrega aquí al público.

La principal motivación la he encontrado en la propia obra que aquí se entrega, en lo que se quiere decir y en cómo esta misma ha marcado mi propia vida, más allá de lo que sucede dentro de la academia o qué impacto tendrá en ella. Dado el tono y el detalle de muchos argumentos, va dirigido más bien a un público especializado, ligeramente conocedor de muchas de las discusiones que aquí se abordan. Desde el inicio, ese fue el tono y el objetivo, y a medida que fue avanzando el trabajo, se fue tornando hacia un público más amplio, por lo que apelo a la comprensión del lector para comprender un problema filosófico que surgió hace más de 2500 años y sobre el que se han derramado océanos de tinta, como es el problema sobre cómo se ha de vivir. Así, he intentado que un público

más amplio sea capaz de comprender los argumentos más generales y, gracias al aporte de algunos estudiantes, que sea comprensible para quienes se están iniciando o dan sus primeros pasos en el inmenso mundo de la filosofía y de la ética antigua.

Dado el tiempo que ha tomado este trabajo, es difícil ya recorrer de nuevo los pasos para agradecer a todos quienes han hecho aportes. No obstante, quiero agradecer especialmente a mis profesores de la Universidad Nacional de Colombia, sobre todo a Germán Meléndez, Alfonso Correa, Porfirio Ruiz y Andrea Lozano, quienes leyeron en su momento algunas partes de este trabajo e hicieron valiosos aportes sobre su estructura y sobre el enfoque que podría seguir, así como recomendaciones y orientaciones generales para llevarlo a cabo. También agradezco a mis colegas Catalina López Gómez, Felipe González, Carlos Cortisoz, Ángel Giovanni Rivera, Sergio Almeida, Marcela del Pilar Gómez, Fabrizio Pineda, Jennifer Rivera, Édgar Eslava, Camilo Ordóñez, Flor Emilce Cely, quienes leyeron algunas partes de este trabajo, hicieron observaciones importantes sobre algunos de los argumentos, revisaron, comentaron e hicieron sugerencias con respecto al contenido de algunos pasajes particulares, de unos argumentos específicos y de algunas traducciones. Pido excusas si alguien llegase a escapar de esta lista, pues, con el pasar de los años, se hace difícil hacer memoria sobre todas las personas con las que he compartido apartes de este. Sumo mis agradecimientos también a los dos evaluadores anónimos de esta obra, quienes se han tomado el tiempo de leerla, valorarla y hacer algunas recomendaciones para su mejora.

Por último, quiero agradecer a la Universitaria Agustiniiana, la cual, a través de su convocatoria interna de investigaciones, me ha dado el tiempo y las herramientas para culminar este texto que se encontraba inacabado. Agradezco al equipo de la Vicerrectoría de Investigaciones por su apoyo y su gestión, así como por confiar en mi trabajo e impulsarme para finalizarlo; debo una especial gratitud a Mariana Valderrama Leongómez, Alejandro Murillo y Ruth Elena Cuasialpud, quienes me han motivado para que este texto no quedara inconcluso y perdido en alguna carpeta de archivos de mi computador, sino que fuera culminado, debidamente cerrado y por último

publicado tal como se presenta ahora. También agradezco a los profesores de la Licenciatura en Filosofía, y a todos los colegas y amigos con los que he trabajado o he compartido algunas líneas o algunas ideas de este trabajo, quienes no solo me han mostrado lo valioso que puede llegar a ser, sino que, tal como el mismo Aristóteles insiste, me han mostrado que sin amigos no vale la pena la filosofía.

Introducción / Introduction

Hace ya algún tiempo se viene discutiendo en el ámbito filosófico el significado que tendría concebir la filosofía como forma de vida, y no como una disciplina más; en otras palabras, como una actividad que va más allá del simple ejercicio teórico disciplinar, que tiene una injerencia profunda en la vida del ser humano, en particular de aquel que la practica —el filósofo—. Según Pierre Hadot ([1984] 2006), la filosofía para los antiguos consistía en mucho más que el discurso filosófico, de la mera disciplina o de los contenidos teóricos que han terminado siendo enseñados actualmente en las universidades o los centros de enseñanza media. Según este autor, la filosofía no se reduce al estudio de una historia de las ideas o al análisis interpretativo de ciertos acertijos conceptuales, sino que supera esta esfera puramente académica y conceptual; esta necesariamente termina afectando de manera existencial la vida de los filósofos, al incidir de manera determinante en sus elecciones más vitales y sus convicciones más profundas con respecto a cómo se ha de conducir la vida entera. La profesionalización de la filosofía en los últimos siglos la ha reducido a una serie de reflexiones que se realizan dentro de pequeños círculos de especialistas y, además, solamente dentro de instituciones académicas como colegios o universidades.

Pero en la Antigüedad el mundo de los filósofos era completamente distinto. No existían las instituciones académicas o no eran tan complejas y tan burocratizadas como las actuales, pues en aquella época eran apenas grupos de personas con unos intereses comunes y, de la misma manera,

con un modo de vida y unas búsquedas personales y colectivas muy cercanas o afines. Por el contrario, hoy en día, es cada vez más difícil encontrar en el mundo académico, y en particular en el de la filosofía, a dos personas que coincidan en sus búsquedas personales, incluso en sus posiciones éticas, políticas o con respecto a la sociedad y la economía. Incluso casi que está vedado de entrada para los filósofos que coincidan sus opiniones, pues parte de la esencia de la profesión se ha convertido en disputar todas las posiciones, solamente para seguir el espíritu crítico que esta fomenta. La filosofía como profesión ha distanciado cada vez más a los filósofos y ha hecho que sea parte de la disciplina misma que cada uno piense distinto, de manera autónoma y a partir de sus propios argumentos. Así como cada disciplina ha terminado distanciándose a lo largo del tiempo —demarcando cada una tanto su objeto de estudio como sus métodos de investigación y de aprendizaje—, también el amplio campo en que se ha convertido la filosofía ha llevado a que cada vez sea más difícil ver a los profesionales filósofos siendo capaces siquiera de dialogar con filósofos de otras escuelas, tradiciones o corrientes filosóficas. Este es otro gran punto en el que la filosofía del mundo actual se distingue de la antigua, pues fue al calor de la crítica, pero a su vez de la cercanía en ciertas preocupaciones vitales, que fue posible el diálogo y la disputa entre diferentes escuelas sobre sus más profundas convicciones. Esto también hizo posible que cada una respondiera, de manera dedicada, juiciosa y detallada, a las críticas que las demás le hacían, pues, en últimas, la crítica no resultaba tan importante como el modo de vida mismo que perseguían los filósofos.

Esta obra está dedicada casi por completo a lo que Aristóteles entendería como filosofía como forma de vida. Dado que Aristóteles fue el primero en escribir tratados sobre cada una de las ramas más tradicionales de la filosofía —ética, física, metafísica, lógica, política, etc.—, también se le atribuye el hecho de iniciar el proceso de hacer de la filosofía y sus ramas una disciplina cada vez más especializada. Sobre este autor, resulta muy difícil a partir de sus textos reconstruir las preocupaciones vitales de un filósofo muerto hace ya más de 2400 años, más aún de uno con una tradición y una influencia tan grande como el Estagirita. El problema inter-

pretativo más grande al que nos enfrentamos es que, si en alguno de sus textos se pueden encontrar sus preocupaciones más vitales, sería en sus tratados prácticos, como lo son principalmente las éticas y la política, en los que parece defender una *filosofía de lo humano*. Pero, pese a esto, Aristóteles insiste en que la filosofía, en su mayor grado, parece ser la *filosofía primera* —la de la metafísica—, a la que se alude con la vida contemplativa propuesta, principalmente, al final de la *Ética nicomaquea*. ¿Cómo entender esta oposición entre una filosofía *humana* y una filosofía *primera*? ¿A qué dio Aristóteles prelación? En palabras más usuales en la discusión, ¿es preferible para Aristóteles una vida activa o una vida contemplativa?

La solución que proponemos pasa, en primer lugar, por mostrar cómo los análisis conceptuales tan finos que hace Aristóteles a veces hacen pensar que las distinciones establecidas son mucho mayores de lo que realmente son, en particular en un tópico tan complejo como este. Lo que queremos defender es que no hay una dicotomía entre vida activa y vida contemplativa en la cual tengamos que decidir. Por el contrario, lo que propone Aristóteles es que decidir entre estos dos modos de vida no se trata de lo que podríamos llamar una “decisión vital”; ya apelar a la *filosofía de lo humano* es llevar a cabo un modo de vida filosófico en derecho propio, por lo que tener que escoger entre dos modos de vida, siendo filosóficos ambos, es un falso dilema. Así, la vida activa para Aristóteles tiene un componente filosófico considerable, y de igual manera la vida contemplativa requiere también un aspecto práctico para poder alcanzarla. Tal vez la mejor manera de ilustrar esta posición es con uno de los ejemplos más recurrentes de Aristóteles en los pasajes en que se enfrenta a este problema: se trata de la misma distinción entre un físico —o más específicamente un biólogo— y un médico —o, en caso de los animales, un veterinario—. Si bien el primero puede ocuparse de la mera *contemplación*, se requiere del segundo para que se conserve la vida en un ser vivo y de esta manera se conserve el objeto de estudio del primero. Así, un biólogo que contemple su objeto de estudio sin intervenir no hace ningún bien a este, pero un médico que no tenga en cuenta los principios de la biología al actuar tampoco tendrá certeza de hacer bien. El punto es, dada la analogía, que nada impide que un médico sea al mis-

mo tiempo un biólogo que estudia los principios de la vida; su diferencia se da solamente en su actuar. Los recurrentes ejemplos a la medicina no parecen ser casuales, y ya Jaeger (1957) había anticipado someramente algunas de las tesis que queremos defender aquí. Una de ellas tiene que ver con que se ha subvalorado el influjo que pudo haber tenido la ocupación de Eudemo, padre de Aristóteles, como médico, en la filosofía del Estagirita. La segunda tiene que ver con que el modelo del político de Aristóteles busca hacer mejores tanto a la ciudad-Estado como a los ciudadanos que allí se encuentran, pero a la manera en que un médico busca la salud. Valga la pena señalar que se trata de un médico antiguo, en el que la salud atravesaba también los hábitos, la alimentación y un *modo de vida saludable*, y no solamente el uso y la aplicación de ciertos medicamentos, como parece entenderse la medicina en la actualidad.

Tenemos así en Aristóteles una mirada de la *vida filosófica* sustancialmente distinta de otras que se conciben en la Antigüedad. En la discusión contemporánea, cuando se habla de la filosofía como modo de vida, en general, esta tiene un carácter individual, profundamente personal. Así parece sostener Hadot ([1984] 2006) y también otros estudiosos más recientes de este tópico en la Antigüedad como Cooper (2012) o Sellars (2017); incluso Foucault, quien afirma que en Aristóteles ni siquiera parece haber campo para una “vida espiritual” necesaria para acceder a la verdad (Foucault [2001] 2002, 35). Pero lo que queremos defender es que en Aristóteles la *vida filosófica* tiene un carácter sustancialmente distinto. A diferencia de muchos otros filósofos, para el Estagirita el modo de vida pasa necesariamente por temas políticos y sociales; el énfasis en el carácter comunitario de la ética y su necesaria vinculación con la política son razones para sostener que el modo de vida filosófico no puede ser para Aristóteles un simple viaje personal o un ejercicio espiritual puramente individual. Si hay en este autor una concepción de la filosofía como forma de vida, esta tiene inminentemente un componente ineludible en lo político y en la importancia de la vida en la ciudad-Estado.

Esta obra presenta así cuatro capítulos, divididos en cuatro temas centrales de esta discusión. La primera es una presentación general del problema de

los modos de vida y la concepción aristotélica de la felicidad, orientada por la discusión en los últimos años, en particular en la interpretación angloamericana, donde ha habido una larga discusión sobre si concepción de la felicidad ha de entenderse de manera inclusivista, la cual concibe la felicidad como una suma de fines diferentes, pero que son valiosos en sí mismos; o si más bien hay que entenderla de manera exclusivista donde la felicidad última es solamente la contemplación, única actividad que es autosuficiente. La conclusión a la que llegaremos en esta primera parte es que ninguna de las dos posturas le hace justicia a la propuesta aristotélica, sobre todo si se analiza en función del problema sobre cuál es el modo de vida que hay que vivir.

En el segundo capítulo, nos enfrentaremos a las diferentes interpretaciones que han tenido tres textos fundamentales del libro 1 de la *Ética nicomaquea*. El primer texto es el inicio del capítulo 1, donde se encuentra el planteamiento teleológico general de la ética; el segundo texto es el argumento del inicio de *EN* 1, 2, uno de los argumentos más controversiales con respecto a la propuesta aristotélica por su sumplicidad, pero que ha resultado siendo considerablemente importante en las interpretaciones aristotélicas; y, por último, el “argumento de la función” en *EN* 1, 7. En estos casos, mostraremos cómo no es aceptable leer estos pasajes ni según una lectura inclusivista, ni tampoco en una exclusivista. Si se escogiera alguna de las dos lecturas, se estaría ‘estrangulando’ el texto, en parte innecesariamente, y en parte injustificadamente. Aunque Aristóteles esté siendo ‘ambiguo’ e impreciso en estos textos, esto responde al carácter programático de este primer libro, en el que está planteando el problema que quiere resolver —*i. e.*, en qué consiste ‘la felicidad’—, pero no está dando una respuesta definitiva, sino que apenas está introduciendo algunos elementos que posteriormente desarrolla en más detalle a lo largo de toda la obra. La vaguedad y la oscilación de Aristóteles que se pueden dar, ya sea para una posición inclusivista, ya sea para una exclusivista, se pueden explicar en función de que ambas parten de supuestos que no hacen justicia al asunto sobre cómo es preciso vivir.

El tercer capítulo estará dedicado a analizar la ‘actividad del intelecto’ —*i. e.*, la *contemplación*— y su relación con la vida ‘feliz’. En este capítulo,

analizaremos la ‘superioridad’ que tiene la contemplación con respecto a las demás actividades que pueden ser llevadas a cabo por un ser humano. Pero, como aclararemos en detalle, la superioridad de la contemplación es de carácter normativo y teleológico: es una actividad que es autosuficiente, y que por tanto se está realizando todo el tiempo —o al menos es posible llevarla a cabo permanentemente, en virtud de su autosuficiencia—, y así permite que las demás actividades se ajusten a un ‘plan de vida’. Una vida *filosófica* es una vida que se ajusta a un plan, y las acciones de una vida como esta son establecidas por la vía del intelecto. Pero establecer la acción por realizar no necesariamente implica ‘realizar’ la acción: el plan se puede echar a perder, lo cual ya no es responsabilidad del intelecto, sino de las virtudes de carácter. Esta adición es importante, porque Aristóteles está proponiendo un modo de vida para seres humanos, y en la medida en que el carácter es un elemento propio del ser humano, es necesario tenerlo en cuenta para estos propósitos. Así, lo que queremos mostrar es que las dos ‘felicidades’ que propone Aristóteles no son mutuamente excluyentes. Más bien, de lo que se trata es de dos ‘aspectos’ distintos de la vida de los seres humanos, pero en la vida misma. Así, es posible para Aristóteles ser un filósofo y al mismo tiempo ser un ser humano, y ocuparse de la “filosofía de lo humano” (EN, 1181b15), o, en otras palabras, de la “filosofía política” (EN., 1182b23).

En el último capítulo veremos cómo esta misma propuesta aparece ya en la parte final de la *Ética eudemia*, y se combina con la relación entre las virtudes intelectuales tal como aparece en el libro común EN VI-EE V. Allí se propone también una amalgama entre el filósofo y el político que es expresada por medio de una analogía en la que compara la relación entre política y filosofía con la relación que hay entre la medicina y la salud. Así, la vida dedicada a estudiar lo que podríamos llamar las “ciencias de la salud” es como la vida teórica (vida filosófica), pero alcanzar y hacer surgir una vida sana es como llevar una vida práctica (vida política); de modo que para determinar la vida que vale la pena ser vivida, en lo que a medicina y salud respecta, no hay que escoger entre un modo de vida y el otro, “pues la medicina es principio en un sentido y la salud lo es en

otro” (EE, 1249b12). Así es como, como queremos defender, no es mejor ni preferible un modo de vida que el otro, pues tanto la medicina como la salud son ‘principios rectores’ de la vida saludable, pero en dos sentidos distintos, de modo que la discusión de cuál de los dos modos de vida es el más *valioso* sería un falso dilema.

La conclusión de esta obra será, entonces, que la vida contemplativa y la vida activa no son dos modos de vida en competencia; no se trata de escoger uno por encima del otro, o en desmedro del otro o de intentar llevar a cabo ambos. Pues llevar una vida activa sin filosofar es inviable, dado que vivir de esta manera requiere una “filosofía de lo humano”. Pero vivir una vida de pura contemplación no es vivir una vida humana. Se trata de dos niveles de análisis y de dos perspectivas distintas de las actividades del mismo sujeto, que en la vida pueden darse en tiempos diferentes, pero que están el uno en función del otro. La superioridad de la contemplación sobre la acción es simplemente una superioridad conceptual, en cuanto es normativa y teleológica, pero no es una superioridad *de facto* en la vida misma. Se trata, así como en el caso del análisis que Aristóteles hace de la relación alma-cuerpo, de dos puntos de vista separados y distinguibles en el lenguaje, y analizables conceptualmente el uno por aparte del otro; pero, en la realidad, y en el sujeto mismo, prácticamente indiscernibles.

Para dar una mayor uniformidad con los conceptos aristotélicos, hemos ofrecido nuestra propia traducción, dada la diversidad de los textos de Aristóteles que utilizamos. Además, porque en algunos casos tendremos que discutir problemas textuales con respecto a variantes y enmendaciones al texto griego. Por esto mismo, hemos considerado pertinente en la mayoría de los casos acompañar nuestras traducciones del texto griego, en parte para que el mismo autor pueda contrastar nuestras traducciones e interpretaciones, pero también porque en varias de las discusiones más detalladas tendremos que recurrir al texto y a los términos griegos directamente. Hemos tratado, en los casos en los que consideramos pertinente, dejar la discusión con la bibliografía secundaria en notas a pie de página, aunque en los casos más relevantes la hemos introducido en el cuerpo mismo del texto.



La felicidad y los modos de vida

Happiness and ways of life

1

Desde hace ya unos años, particularmente a partir del artículo “La filosofía como forma de vida” de Pierre Hadot ([1984] 2006), y de buena parte del resto de su obra, se ha generado toda una discusión con respecto a la concepción de la filosofía que se tenía en la Antigüedad. En la actualidad normalmente se considera a la filosofía como una disciplina, como algo que se estudia y se enseña, principalmente a nivel de educación formal, y en este aspecto en nada difiere de otras disciplinas como la física, la matemática, la ingeniería o la economía. La aplicación de una disciplina específica como estas no pasa de estar restringida a un ámbito particular, y a un objeto o conjunto de objetos determinado. Así, también, una persona que se dedique a alguna de estas disciplinas o profesiones puede llevar una manera de vivir completamente distinta de la de otra persona que se ocupe de ella disciplina. De este modo, un ingeniero puede ser ferviente religioso o consumado filántropo, pero otro ingeniero puede tener una *forma de vida* completamente distinta, siendo ateo o completamente asocial. En la actualidad, es posible que lo mismo suceda con la filosofía, y que dos personas dedicadas a esta disciplina lleven dos modos de vida completamente distintos.

Esto no era así en la Antigüedad; como defiende Pierre Hadot, en aquella época la concepción de *filosofía* era completamente distinta: los filósofos no solamente ‘estudiaban’ o ‘teorizaban’ sobre una serie de conceptos, opiniones y doctrinas, sino que además seguían —o buscaban alcanzar— *un modo de vida filosófico*. Así, afirma Hadot, “[la filosofía] hacía ‘ser’ de otra manera” ([1984] 2006, 236). La filosofía en la Antigüedad no era solamente un discurso o una serie de conocimientos articulados, sino que llegó más allá y se convirtió en un elemento *motivacional* de la vida misma; tal como bien lo ha señalado recientemente Cooper —siguiendo a Hadot—, “reason by its very nature, is, for all the Greek philosophers, such a motivating force in any human being’s life” (2012, 11). Tanto Cooper como Hadot están de acuerdo en que a lo largo de la historia se fue diluyendo el *modo de vida filosófico*, hasta convertirse en la disciplina que vemos hoy en la actualidad, convertida en una profesión más, como muchas otras. Sin embargo, al menos a partir de la figura de Sócrates, la filosofía tuvo un papel mucho más vital en los filósofos de la Antigüedad.

Este *modo de vida filosófico*, que aparece ejemplificado, principalmente, por la figura de Sócrates, tuvo en la Antigüedad, sobre todo en la época de la democracia ateniense, un serio competidor: el *modo de vida político*. La democracia había abierto las puertas a que cualquier ciudadano griego alcanzara tanto la fama y el honor —en términos políticos— como la *virtud* y el éxito *personal*, por esta misma vía. Así, cuando los sofistas aparecieron en la escena de la vida griega en el siglo V a. C. y ofrecieron *hacer virtuoso* a todo aquel que les pagara por sus enseñanzas, estaban dando muestras de que era falsa una creencia popular en el Mundo Antiguo —en particular el griego—, a saber, que se *nace virtuoso*.

Para la tradición griega, haber *nacido virtuoso* —i. e., ser *de buena cuna* y provenir de una familia de ascendencia *famosa*— aseguraba en buena medida que la vida que se llevara a cabo podría llegar a ser una vida exitosa, una *vida feliz*; pero para quienes no habían nacido en estas condiciones, este tipo de vida quedaba completamente vedado. En contraposición con la tradición, y aprovechando los nuevos esquemas de gobierno y administración pública que surgieron en Atenas, los sofistas prometían a sus alumnos que podían llegar a tener la misma vida exitosa que cualquiera que hubiera nacido en unas mejores condiciones. Esta nueva situación y este nuevo paradigma con respecto a la virtud y la felicidad generaron una serie de interrogantes a los que tanto sofistas como filósofos tuvieron que responder en la Antigüedad, pues, si es cierto lo que decían los sofistas, y la virtud es algo que todas las personas pueden alcanzar —y no solamente unos pocos escogidos por los dioses—, la pregunta que tenemos a continuación es entonces ¿cómo hay que vivir para ser virtuoso y alcanzar una vida llena de éxito? En otras palabras, ¿cómo *vale la pena vivir*?

En la Atenas ilustrada, surgen simultáneamente dos respuestas a esta pregunta. Una proveniente del movimiento sofístico, más preocupada por el éxito político y por el reconocimiento público: el modo de vida que vale la pena llevar es el *modo de vida práctico-político*. En oposición a este modo de vida, surge a partir de Sócrates la otra respuesta a esta pregunta, quien, por su parte, propone un modo de vida “examinado”, o *modo de vida filosófico*. En la versión de Platón —y muy probablemente por la influencia del pita-

gorismo en la filosofía platónica—, el modo de vida filosófico se convierte en un *modo de vida contemplativo*, y es únicamente a este modo de vida al que hay que aspirar; la política —y la acción, en general— es solamente un paso intermedio. Más aún, Platón resolverá esta discusión entre los modos de vida apelando a la idea de que el mejor gobernante posible es el filósofo. Así, de acuerdo con Platón, la vida que vale la pena vivir es la del ‘rey filósofo’.

Aristóteles, crítico implacable de Platón, encuentra muy buenas razones para distinguir el ámbito ético-político de los demás ámbitos filosóficos y científicos, que son precisos y siguen unas reglas lógicas, epistemológicas y ontológicas mucho más estrictas, mientras que la política es mucho más laxa, ya que la convención y las costumbres son elementos importantes por considerar (cf. *EN*, I, 3). Así, si es necesario dividir estos dos ámbitos —el contemplativo/metafísico y el práctico/político—, la consecuencia de esto es que de igual manera hay que diferenciar los modos de vida que se centran en una actividad —a la actividad teórica o contemplativa— y los que se dedican a la otra —a la actividad práctica o política—. Sin embargo, si se presenta esta distinción, de nuevo surge la pregunta que dio origen al debate entre Sócrates y los sofistas: ¿cuál de los dos *modos de vida* es el que vale la pena vivir? Más aún, si Aristóteles —como parece suponer Hadot— considera la filosofía una ‘forma de vida’, ¿el modo de vida filosófico garantiza, por sí mismo, que se tendrá una vida exitosa?

Así, la pregunta que queremos plantear y resolver es ¿cuál es la posición de Aristóteles con respecto a la oposición entre una vida política —o práctica— y una vida filosófica —o contemplativa—? ¿Cómo se enfrenta Aristóteles a este problema y finalmente qué solución propone? Según la interpretación que queremos presentar de la filosofía aristotélica, la propuesta del Estagirita presenta, pero al mismo tiempo disuelve, esta dicotomía entre lo político y lo filosófico. Si existe tal dicotomía —como él mismo lo plantea—, esta no va más allá de lo *conceptual*, del ámbito del *lóγος*, pero *de facto* no hay que escoger entre la vida examinada que propone filósofo y la vida política que defiende el sofista. La propuesta aristotélica, al igual que la platónica, le da gran importancia a la contemplación, y al hecho de que la contemplación sea la única actividad completamente

autosuficiente —como lo afirma Aristóteles en *EN X*, 7—. Sin embargo, el intelectualismo de Aristóteles es *moderado*, puesto que también reconoce que, si lo que le interesa es ‘el bien para el hombre’, tiene que ser un bien ‘realizable para el hombre’ y alcanzable por el hombre por medio de su acción —como queda claro, principalmente por la crítica que Aristóteles hace a la postura platónica en *EN I*, 6 y en *EE I*, 8—. ¹

Así pues, lo que queremos probar es que con la propuesta aristotélica se disuelve la oposición entre la vida práctica que defienden los sofistas y la vida teórica que proponen Sócrates y Platón, oposición que consiste, básicamente, en tener que escoger entre uno de los dos modos de vida —pero no los dos al mismo tiempo—. Su respuesta a este enfrentamiento entre Platón y los sofistas va a ser, como en otras ocasiones, que ambas partes tenían algo de razón desde cierto punto de vista, pero desde otro punto de vista, ambas posiciones estaban equivocadas. ²

La estrategia que seguiremos es intentar probar que, a pesar de la aparente oposición, hay algo común entre la ‘vida activa’ y la ‘vida contemplativa’; pero no se trata meramente de un punto de convergencia entre ambos modos de vida, sino que hay algo esencial y constitutivo de ambos. Dicho elemento es la característica *intelectiva* del actuar, en particular del actuar del hombre virtuoso. Así, para el filósofo es imprescindible —en cuanto ser humano— el actuar; pero del mismo modo, para el político —en cuanto gobernante, y en cuanto virtuoso— es igualmente imprescindible el entender y el razonar. La actividad racional es un tipo de actividad propia —y definitoria— del ser humano, que puede darse con independencia de la acción, pero ello no implica que no se pueda dar simultáneamente con la acción; lo que queremos negar es que haya una dicotomía acción/razón, como si fuese imposible llevar a cabo ambas actividades simultáneamente. De hecho, si la contemplación se refiere solamente a lo eterno, a lo divino

¹ Esta relación entre la posición aristotélica y la platónica la veremos en detalle principalmente en §1.5 y §1.7.

² Así responde Aristóteles a varios problemas; e. g., al problema homeopatía vs. alopatía (*DA*, 416b7-8; 426a22-23), o al problema de la ambigüedad de la expresión ‘lo que es’ (*Metaph.*, 1009a30-36), o el problema de la separación de las formas (*Metaph.*, 1040b27-30, 1082b33), etc.

y al orden entero del universo, llevar una *vida filosófica* implica pensar y razonar acerca de cómo el ser humano —como individuo en el campo ético o como colectividad en el político— entra en el orden del universo entero por medio de su propia acción.

En este capítulo introductorio, presentaremos en detalle el problema general; comenzaremos con los antecedentes, en particular los que se encuentran en la filosofía socrática y platónica, y en su disputa con los sofistas con respecto al modo de vida. Posteriormente, abordaremos este problema tal como se ha presentado en los últimos años entre diversos comentaristas de Aristóteles, quienes se han centrado principalmente en la disputa con respecto al carácter de la felicidad en cuanto fin último; dicha disputa se ha concentrado en ver este fin como un fin que incluye las actividades que resultan de todas las virtudes —fin inclusivo— o como un fin que es el resultado de una única virtud —fin exclusivo—. Enseguida, presentaremos nuestras objeciones tanto a la postura inclusivista como a la exclusivista y, en consecuencia, señalaremos algunos problemas con respecto a la manera como se ha abordado este tema. Por último, presentaremos nuestra propuesta que se resume en presentar a Aristóteles como un tipo de intelectualista moderado: en la medida en que es un intelectualista, tiene una posición fuerte con respecto a la filosofía como forma de vida. Pero es moderado porque considera que no es solo el intelecto el que determina la acción, sino que también hay otros factores propios de la vida humana que es preciso considerar. Sin embargo, el intelecto y la razón tienen un papel preponderante en la acción, papel que es normativo y teleológico: así como el médico ‘contempla’ la salud mientras practica la medicina, y *razona acerca de* cómo alcanzar lo saludable, así también el que lleva una vida filosófica ‘contempla’ la realidad ordenada mientras actúa y razona acerca de cómo interactuar y hacer parte del universo ordenado, para alcanzar la ‘vida perfecta’.³

³ Este ejemplo aparece dos veces en la ética aristotélica: en *EN VI*, 13 y en *EE VIII*, 3. La relación entre ambos pasajes nos servirá para mostrar en detalle, por una parte, cómo Aristóteles concibe la relación entre la sabiduría y la prudencia, en el primer pasaje, y por otra, cómo es la relación entre la contemplación y las virtudes de carácter, en el segundo pasaje. La relación entre ambos pasajes, y entre ambas éticas, la veremos en detalle en el capítulo 4.

1.1. Antecedentes del problema

Hemos señalado que la aparición de los sofistas coincidió en Atenas con el auge de la democracia ateniense; a esto se debió el éxito de la educación sofisticada, que fue fomentada, además, por la personalidad liberal de Pericles. La democratización del sistema judicial ateniense fue un motivo determinante para que cada vez más personas que no hacían parte de la aristocracia ateniense fueran parte de los jueces/jurados de este sistema. De la misma manera, en este ámbito jurídico y político, se hizo sumamente importante el manejo del discurso como medio de defensa, de ataque, o, simplemente, como el medio idiosincrático para lograr el éxito en la vida política y pública.⁴

Es así como los sofistas aparecieron en escena, principalmente como maestros de retórica;⁵ no obstante, detrás de su ofrecimiento para lograr los mejores discursos, se revelaba un cambio importante con respecto a la manera tradicional de concebir la *vida exitosa*: no basta con ser de buena familia y provenir de una ascendencia aristocrática para lograr la fama. Este punto es representado muy bien en la comedia *Nubes*, de Aristófanes, en la que Estrepsíades, un campesino adinerado, va al ‘pensatorio’, sitio en el cual le han dicho que un tal Sócrates le enseñará a “ganar cualquier pleito” (*Nu.*, 97, 446, 472). El punto es claro: se puede enseñar una habilidad política fundamental que permite llegar a ser un personaje reconocido por la sociedad. Si bien esta comedia evidencia que para el ciudadano promedio existía una confusión entre quiénes eran los sofistas y quiénes los filósofos.

Esta convicción de que por medio del aprendizaje se puede alcanzar una vida exitosa es sumamente novedosa, y se ve reflejada no solo en esta comedia de Aristófanes, sino también, por ejemplo, en este breve fragmento, tomado de una obra perdida de Protágoras titulada *El gran tratado*: “El

⁴ Una excelente presentación del proceso de democratización ateniense, así como de la influencia de Pericles luego de las guerras médicas, puede verse en Asmonti (2015, 121-152).

⁵ El surgimiento y la consolidación del movimiento sofístico en medio del contexto de las reformas de la democracia ateniense establecidas por Pericles es presentado en detalle por Romilly ([1988] 1997, 17-44).

aprendizaje (διδασκαλία) requiere un don natural (φύσις) y también ejercicio (ἄσκησις)” (DK, 80B3, traducción nuestra). Ahora bien, esta convicción no parece ser exclusiva de Protágoras, sino tal vez propia del movimiento sofístico en general. Así parece estar expresado en el *Anónimo de Jámblico*, texto que se considera fue escrito por algún sofista de finales del siglo V y en el cual se afirma lo siguiente:

Es necesario, en primer lugar, estar naturalmente dotado, condición esta que hay que atribuir al azar; las exigencias, en cambio, que dependen ya de la propia persona son las siguientes: hacerse amigo apasionado de lo bueno y de lo hermoso y amante del trabajo, *para comenzar muy pronto los estudios* [μανθάνοντα] *y perseverar en ellos durante mucho tiempo*. Pero si falta tan solo una de esas condiciones, no es posible llevar a la máxima perfección ninguna cualidad; si se poseen, por el contrario, todas ellas, no hay modo de superar los resultados de la virtud que una persona practique (DK, 89, 1, énfasis añadido).⁶

Es claro que, por lo menos, tanto Protágoras como el autor del *Anónimo* veían que la educación era necesaria para alcanzar una vida exitosa. Ambos declaran que la sola naturaleza (φύσις) no es suficiente para alcanzar la virtud, sino que se requiere, además, de consagrarse a ‘los estudios (μανθάνοντα)’. Consecuente con esto, Protágoras se proclama a sí mismo como un *maestro*, un *educador*. Esta característica de los sofistas es muy bien tratada y explotada por Platón en su diálogo *Protágoras*, donde se hace el énfasis en un punto particular, y en un interrogante puntual: ¿es enseñable la virtud? Platón concentra toda su atención con respecto a las enseñanzas de los sofistas —en particular de Protágoras— en esta pregunta.

En este diálogo, cuando Sócrates le pregunta a Protágoras por cuál es el provecho que el joven Hipócrates sacará al ir con él, este responde: “[...] si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor [βελτίων], y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor [ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι]” (*Prt.* 318a8).⁷ En concordancia con esta afirmación, lo que

⁶ Traducción tomada de Melero (1996).

⁷ Todas las traducciones de los textos de Platón son tomadas de los *Diálogos* de la edición de la Biblioteca Clásica Gredos (1981-1999, 9 vol.).

tenemos es que Protágoras se considera a sí mismo como un ‘maestro’, pero uno particular: un ‘maestro de *virtud*’⁸ —i. e., aquel que hace que los hombres sean *mejores*—:

[...] al acudir a mí aprenderá solo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración [εὐβουλία] de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos [περὶ τῶν τῆς πόλεως], para que pueda ser él el más capaz [δυνατώτατος] de la ciudad, tanto en el obrar [πραττεῖν] como en el decir [λέγειν]. (Prt. 318e-319a)

Aquí se hace evidente el énfasis en lo político de las enseñanzas de Protágoras: si se quiere ser *virtuoso*, el camino hacia la virtud se encuentra en medio de la vida pública, en la que son fundamentales las habilidades para actuar (πραττεῖν) y hablar (λέγειν). Así, para Protágoras, es fundamental que el hombre virtuoso sea un *protagonista* de la política de su momento, además estar capacitado para actuar y tomar decisiones. La posición de Protágoras muestra, por tanto, que si hay un modo de vida que vale la pena, es el práctico, dedicado a la vida política y pública.

A este modo de vida político le surgió, en su momento, una crítica muy importante: el “inmoralismo”.⁹ Este es el mismo problema que se evidencia en la

⁸ Es preciso señalar aquí la relación que hay entre el sustantivo abstracto ἀρετή —virtud o simplemente *excelencia*— y el adjetivo comparativo enunciado por Protágoras: βελτίων —mejor, mejor que—. El juego entre estos adjetivos le permite a Platón mostrar que, con esta promesa hecha por Protágoras —de llevar a sus alumnos hacia lo mejor— está comprometiéndose con enseñarles *virtud*. Utilizamos la traducción estándar de ‘virtud’ para el término griego ἀρετή, reconociendo lo problemática que esta puede llegar a ser; tal vez la de ‘excelencia’ fuera un poco más precisa, aunque es necesario señalar que el término griego va a tener una transformación y evolución importante en su significado desde la antigua tradición aristocrática y homérica hasta la ética aristotélica. Dada la larga carrera que ha hecho el término ‘virtud’ en la filosofía occidental —desde que los latinos escogieran el término *virtus* para traducir ἀρετή—, hemos preferido mantener esta traducción por respeto a esta tradición, no sin dejar claro que su significado original dista bastante de lo que posteriormente, en la Edad Media, se dio a conocer como ‘virtud’. Podría señalarse casi, puntualmente, que esta ambigüedad es generada desde que Tomás de Aquino reconociera que, además de las llamadas por él virtudes cardinales —que eran las virtudes para Platón: sabiduría, justicia, moderación y valentía—, existían, además, las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad (cf. *S. T.*, II:q62 a2).

⁹ Así lo ha llamado Romilly ([1988] 1997, cap. 5), quien afirma que la causa del inmoralismo en la Atenas de finales del siglo V a. C. no se debió solamente a los sofistas, sino a otros factores, como la guerra del Peloponeso.

comedia *Nubes* con respecto a las enseñanzas de los sofistas: si lo importante del discurso es solo la persuasión, entonces a través de él se puede defender prácticamente cualquier causa, independiente de cualquier evaluación que se pueda hacer de ella. Así, en la comedia de Aristófanes, en el momento en el que Estrepsíades es apaleado por su hijo Fidípides, y le pregunta por qué razón le pega a su padre, este último afirma que probará con ‘argumentos’ que es correcto apalearlo a su padre (*Nu.* 1334). La comedia revela que el problema de la sofística y del modo de vida político que esta promueve es que se puede defender cualquier causa, no solamente las causas justas, sino también las injustas. Así, como luego se muestra en algunos de diálogos tempranos de Platón —particularmente en el *Gorgias*, y en el primer libro de la *República*—, esta concepción de la vida política entra en contradicción con el ideal de la vida virtuosa que los mismos sofistas habían prometido enseñar.

En medio de este panorama, lleno de inmoralismo e injusticia, aparece la figura de Sócrates. Jenofonte, por ejemplo, lo muestra como un adalid de las buenas costumbres y —al igual que Platón— como alguien que sabe que los argumentos no pueden ser aceptados a la ligera, sino que requieren un ‘examen’. Así, en sus *Recuerdos de Sócrates*, lo presenta enfrentándose a estos personajes ‘inmorales’ e ‘injustos’ en la ciudad, en particular, Alcibíades y Critias, quienes, además, habían seguido al mismo Sócrates en su juventud:

[...] tan pronto como [Alcibíades y Critias] creyeron ser superiores a los políticos dirigentes de la ciudad, ya no se acercaron más a Sócrates, porque, aparte de que no le tenían simpatía, *cada vez que se acercaban a él les molestaba que les examinara de los errores que cometían*. Se dedicaron a la política, que era la razón por la que habían acudido a Sócrates. (*Mem.*, 1, 2, 47, énfasis añadido)

La actividad socrática comenzó a convertirse en el paradigma de un modelo de vida completamente distinto y opuesto al que proponían los sofistas: el modelo de la *vida examinada*. En otros términos, para Sócrates el *modo de vida filosófico* es el que vale la pena vivir, y no el político. Así lo presenta no solamente Jenofonte, sino también Platón, en cuya *Apología de Sócrates* lo muestra haciendo una defensa de su particular modo de vida. En la parte final de su discurso de defensa, afirma Sócrates que es la vida “examinada” la que vale la pena vivir:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”. (*Ap.* 29d-e)

De acuerdo con esto, lo que hace que una vida “valga la pena vivir” es que dicha vida se dedique al examen filosófico, es decir, que sea una vida “filosófica”. Solamente así se alcanzará a “*ser lo mejor posible*”. La sofística planteó la posibilidad de que todos los ciudadanos, si recibían una educación adecuada, podrían llegar a ser *virtuosos*, pero nunca hizo la pregunta con respecto a qué quería decir ‘ser virtuoso’. Ahora bien, la propuesta del ‘examen socrático’ y de la ‘vida examinada’ supone que no se puede llegar a ser virtuoso si no se tiene, previamente, un conocimiento y una comprensión de qué significa *ser virtuoso*. El examen socrático supone algo más allá de la ‘práctica’ y del ‘ejercicio’ del que hablaba Protágoras: se requiere una determinación de carácter cognitivo e intelectual del comportamiento virtuoso, para que dicho comportamiento pueda ser efectivamente exitoso.

Ahora bien, la vida filosófica, como el mismo Sócrates lo acepta en la *Apolo*gía, entra en conflicto con la “vida pública” (*Ap.* 32e-33a), ya que parece conducir al descuido de las cuestiones prácticas, fundamentales de la vida cotidiana. Tal vez el mejor reflejo de esta consecuencia sea el hecho mismo de que Sócrates no fue capaz de defenderse en un juicio, y resultó siendo juzgado y condenado a beber cicuta aun cuando él consideraba que no había realizado ninguna injusticia.

Un tratamiento detallado de ambos modos de vida —el político y el filosófico— es realizado por Platón en el diálogo *Gorgias*; allí se hace patente la idea de que se trata de dos modos de vida en competición. En la conversación entre Sócrates y Calicles, se afirma lo siguiente:

[...] nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, *de qué modo hay que vivir*: si de este modo al

que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía. (*Grg.* 500c, énfasis añadido)

Este texto resulta relevante por varias razones. En primer lugar, allí Platón recoge las principales críticas que se le pueden realizar al modo de vida filosófico, y además da respuesta a ellas. En segundo lugar, Sócrates —podríamos decir que ya no el Sócrates histórico, sino más bien el de Platón¹⁰— estaría dando respuesta a cuál de los dos modos de vida es el preferible.

La principal crítica al modo de vivir socrático se ve atestiguada en las palabras de Calicles contra este en el diálogo al recriminarlo de la siguiente manera:

Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la pérdida de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta [ἄπειρον] de todo lo que es preciso que conozca [ἔμπειρον] el que tiene el propósito de ser un hombre noble [καλὸν κάγαθόν] y bien estimado [εὐδόκιμον¹¹]. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanas; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres [τὰ ἥθη]. Así pues, cuando se encuentran en un negocio [πραξις] privado o público, resultan ridículos [...]. (*Grg.*, 484c-e, trad. J. Calonge con modificaciones)

Calicles es, quizás, el mayor opositor a la vida filosófica y examinada que lleva a cabo Sócrates. Con este breve excursus, parece estarle ya advirtiéndole a Sócrates que, si sigue apegado a su modo de vida filosófico, no va a

¹⁰ Podríamos aceptar aquí la tesis de Kahn (1996), para quien los diálogos no reflejan exactamente la figura del Sócrates histórico, sino la interpretación y el tratamiento platónico de los problemas planteados por el Sócrates histórico. El *Gorgias* es un diálogo paradigmático en nuestra discusión, porque, como ya lo han defendido Dodds (1959, 26) y Kahn (1996, 51-52), en él se refleja la decisión de Platón de seguir el modo de vida filosófico que se defiende en este diálogo.

¹¹ No deja de ser notorio que en el manuscrito B aparezca, en lugar de este término, la expresión εὐδαίμων. De aceptarse esta corrección, tendríamos un antecedente importante de tres de los principales conceptos de la ética aristotélica: εὐδαιμονία, πραξις y ἥθος.

terminar bien; va a olvidar cómo se “rige la ciudad”, lo que tendrá como consecuencia —podría haber dicho Calicles— que Sócrates y todo aquel que lleve un modo de vida semejante no va a poder desempeñarse adecuadamente como ciudadano.

La posición de Calicles merece ser mostrada en más detalle, pues reconoce que en la juventud es necesario tener un acercamiento a la filosofía, pero, luego de pasada cierta edad, hay que olvidarse de las discusiones filosóficas y dedicarse por completo a la vida política, principalmente porque, si se continúa en ello, se ignorarán las *costumbres* (τὰ ἤθη).¹² Continúa Calicles su alegato en contra de la vida de Sócrates de la siguiente manera:

Ciertamente, viendo la filosofía en un joven me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre; por el contrario, el que no filosofa me parece servil e incapaz de estimarse jamás digno de algo bello y generoso. Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a este, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y *de las asambleas donde* —como dijo el poeta— *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente. (*Grg.*, 485d-e)

La posición de Calicles es, entonces, que hay un momento en el que la “vida filosófica” pierde interés, pierde utilidad y deja de “valer la pena”, pues pasa a ser importante la vida “en la asamblea”, *i. e.*, la vida pública. Así, desde el punto de vista de Calicles, la filosofía, y el ejercicio filosófico en general, es *con miras a la vida política*; la filosofía es un *medio* para llevar una vida política exitosa, pero no es un *fin en sí mismo*. Cuando Calicles dice estas palabras, pareciera estarse refiriendo a otros personajes como Alcibíades o Critias, quienes durante su juventud estuvieron cerca a Sócrates, pero luego se alejaron de este y se dedicaron a la vida política, tal como lo expone Jenofonte. Para ellos, la filosofía fue solamente una

¹² Vale la pena señalar que uno de los principales términos que Aristóteles utilizará en su Ética aquí aparece en plural, como *costumbres*. Aristóteles se centrará en la noción en singular ἦθος (*carácter*). De ahí Aristóteles derivará la *virtud de carácter* (ἠθικὴ ἀρετή).

propedéutica para su vida política; junto a Sócrates aprendieron algunos artilugios dialécticos y retóricos que luego les servirían para su empresa política, pero en sí misma —este es el punto de Calicles— la vida filosófica no es deseable, pues con ella no se obtiene nada, ella misma no produce nada, ni tiene efecto práctico alguno; más aún, puede volver al sujeto que se dedique a ella un *inepto* para las cuestiones prácticas de la vida cotidiana.

Con la muerte de Sócrates, y con las constantes referencias que hay en este diálogo a lo que pasaría si alguien lleva a Sócrates a un juicio —y que, de hecho, sucedieron— (*Grg.*, 486a-d), parece quedar claro en un comienzo que el vencedor en esta contienda ha sido el sofista. En el mismo *Gorgias*, se afirma que, si Sócrates fuese acusado por alguien en un juicio, caería irremediabilmente en la pena de muerte sin saber cómo defenderse; y la vida filosófica, en lugar de hacerlo más noble y exitoso, lo habrá hecho inferior a los otros habitantes de la ciudad, y haría, además, que fuera despreciado por estos (*Grg.*, 486a-b).

Pero toda la parte final de este mismo diálogo es una defensa que hace —quizás ya no Sócrates, sino Platón— del modo de vida filosófico. Allí aparece enunciada una de las principales tesis platónicas que será desarrollada después —principalmente en la *República*—: la tesis de que el filósofo es el mejor gobernante.¹³ Dice allí Sócrates —o, valga la pena mencionarlo, Platón—: “[...] creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos” (*Grg.*, 521d). El giro realizado por Platón hacia el “rey filósofo” permite ver una respuesta a la pregunta por el modo de vida bastante particular: solo quien se dedique al modo de vida filosófico podrá *hacer política* adecuadamente. Los demás, que se dediquen a la política, pero no sean al mismo tiempo filósofos, no podrán hacerlo bien, principalmente porque no hay en ellos un auténtico conocimiento de las “cosas buenas” —*i. e.*, de la virtud—.

¹³ De acuerdo con Dodds (1959, 16), en el *Gorgias*, comenzará todo el proyecto político de Platón que terminará en la *República*. Así lo reconoce también Jaeger ([1934-1947] 2001, 546-547).

Esta misma idea del ‘filósofo gobernante’ o del ‘rey filósofo’ aparece reiteradamente en la obra de Platón (*R.*, 473d, 510e; *Ep.* VII, 326a-b); sin embargo, el mismo Platón debe reconocer que su ideal de filósofo —o de rey filósofo— no puede ser alcanzado por todas las personas, sino solamente por unas pocas, y se trata de un ideal ‘exclusivo’ para un tipo de población, y dadas ciertas condiciones. Más aún, en la *Carta VII*¹⁴ Platón acabará reconociendo que hay ocasiones en las que el ideal del rey filósofo es completamente impracticable:

Precisamente con este criterio respecto a su propia ciudad debe vivir el hombre sensato; *si creyera que su ciudad no está bien gobernada, debe decirlo, siempre que no vaya a hablar con ligereza o sin ponerse en peligro de muerte, pero no debe emplear la violencia contra su patria para cambiar el régimen político cuando no se pueda conseguir el mejor sino a costa de destierros y de muertes; debe mantenerse tranquilo y rezar a los dioses por su propio bien y el del país.* (*Ep.* VII, 331c-d, énfasis añadido)

El momento en el que Platón escribe estas líneas parece ser sumamente importante porque él —y en consecuencia los platónicos— y todos aquellos que prefirieron posteriormente llevar un modo de vida filosófico

¹⁴ Suponemos, sin entrar a discutir en detalle, que la *Carta VII* fue escrita por Platón o, por lo menos, fue escrita por alguien que conocía muy bien la vida de Platón, tal como es defendido por Jaeger ([1934-1947] 2001, 1001-1003). Recientemente, se ha cuestionado si esta carta fue de hecho escrita por Platón. Así lo afirma Schofield (2006, 14-19), quien sigue la opinión de Burnyeat en un artículo sin publicar (“The Second Prose Tragedy: A Literary Analysis of the Pseudo-Platonic Epistle VII”). Sin embargo, independiente de la autenticidad de esta carta, el punto que queremos señalar es el cambio que hay de la posición socrática —o de la posición del Platón joven— a la posición platónica —o del Platón maduro— con respecto al papel del filósofo en la vida política. Sobre este punto, la sugerencia más clara tal vez sea la realizada por Penner (2005), quien reconoce en este cambio, expresado por el autor de la *Carta VII*, un cambio en la concepción platónica de los deseos irracionales: “The difference [between Socrates and Plato] resides rather in [...] the alleged existence of irrational desires which the mature Plato asserted against Socrates, with the consequent playing down of the Socratic concern for intellectual dialogue in one’s relations with all others. Most of the Western philosophical tradition since Plato has, perhaps unfortunately, followed the mature Plato rather than Socrates on this point” (189). La filosofía posterior a Platón —en particular los neoplatónicos—, como es bien sabido, terminó prefiriendo la *vida contemplativa*, completamente apartada de la vida política.

consideraron que, para el filósofo, si las condiciones no eran las adecuadas, lo mejor era retirarse de la vida pública. Como el mismo Platón lo acababa de experimentar, si el régimen que gobierna está tan corrupto que no se puede reparar sino recurriendo también a la violencia, lo mejor es que el filósofo se haga a un lado.

Platón abogaba constantemente por que filósofo y político fueran uno solo; sin embargo, como acabamos de señalar, para Platón es un hecho que ambos personajes son *de facto* distintos, y no hay nada que los una necesariamente. De hecho, en la *República*, Platón reconoce que hacer que un filósofo sea gobernante, y se dedique a la política, requiere de unas condiciones que están lejos del alcance del ser humano. Afirma allí que no se dará un estado perfecto

[...] antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados, pero sí inútiles, *por un golpe de fortuna* (ἐκ τύχης) sean obligados, quíéranlo o no, a encargarse del Estado, y el Estado obligado a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, *por alguna inspiración divina* (ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας), en los hijos de los que ahora gobiernan o en éstos mismos. (R. 499b-c, énfasis añadido)

Así, Platón deja en manos de la *fortuna* (τύχη) o de la *divinidad* (θεία) la posibilidad de que los gobernantes sean filósofos y de que se pueda dar el tipo de gobierno que Platón está proponiendo. Una consecuencia de esta posición platónica es, por tanto, que es incapaz de dar cuenta de la relación entre el filósofo y el político, y lo que termina concluyendo es que —a menos de que las condiciones externas sean favorables— hay que escoger entre ser político o ser filósofo, pero ser ambas cosas al mismo tiempo no es algo que pueda escoger un ser humano si no hay un *hado* favorable. Llevar a cabo tanto una vida *práctica* —dedicada a la política— y una vida filosófica —dedicada a la contemplación— tal como deseaba el Sócrates del *Gorgias* no es una decisión que un ser humano pueda tomar, y que esté en su propio poder llevar a cabo o no. En la medida en que los factores externos afectan al sujeto, la decisión entre ambos modos de vida se convierte en un dilema irresoluble: o se dedica a la filosofía —y renuncia a la vida política— o se dedica a la política —y renuncia a la vida contemplativa—. Además de este

dilema, Platón pone la vida política respecto de otro dilema: el inmoralismo como el de los políticos de su época o la muerte como la de Sócrates; ahora bien, dado que ninguna de estas dos cosas es deseable para un filósofo, lo mejor es renunciar por completo a la vida política y concentrarse en la vida contemplativa.¹⁵

Hasta aquí hemos mostrado las discusiones entre los sofistas y Sócrates que abrieron las posibilidades y marcaron los caminos en una disputa que, en un principio, parecía de énfasis y de finalidad. Tanto Sócrates como los sofistas consideraban necesarias y complementarias la filosofía y la política; pero, mientras para Sócrates el fin era la vida filosófica, para los sofistas el fin era la vida política. Esta tensión en Platón se desarrolló y se agravó hasta llegar a la condición de dilema: a menos que haya condiciones suficientes para que el filósofo sea gobernante, hay que escoger o entre la vida filosófica o la vida política, pero no las dos al mismo tiempo.

1.2. La influencia de la discusión sobre los modos de vida en la ética aristotélica

En medio de este panorama, la filosofía aristotélica ha sido considerada por la tradición como la que, en la Antigüedad, expuso esta oposición en mayor detalle.¹⁶ En virtud de esta oposición, Aristóteles insiste en diferenciar la política de las ciencias demostrativas, mostrando que para cada

¹⁵ En la filosofía platónica posterior, el tipo de vida *contemplativo* se convirtió en el modo de vida filosófico por antonomasia, en particular al asimilar el modo de vida filosófico propuesto por Platón con el modo de vida de los pitagóricos. En este sentido, es paradigmática la leyenda transmitida por Cicerón, en la que, según Heráclides Póntico, Pitágoras había dicho que un filósofo es como el que viene a una feria “simplemente para ver y observar con atención qué es lo que sucede; [...] del mismo modo que en la feria el comportamiento más noble se limitarse a contemplar sin buscar nada para sí, así también en la vida la contemplación y el conocimiento de la realidad son actividades que superan con mucho a todas las demás” (*Tusc.*, v, 3, 10).

¹⁶ Así lo consideró, entre otros, Jaeger, quien, a propósito del “ideal filosófico de la vida”, dice lo siguiente: “La dependencia de la doctrina del *ethos* y de la virtud respecto de la teología y la filosofía teórica, dependencia tomada de Platón, fue relajándose crecientemente; la tendencia propia del desarrollo de Aristóteles apunta en sentido contrario, a una separación cada vez más tajante de la esfera práctica respecto de la teórica” ([1923] 2011, 484).

una de ellas el método es distinto (EN, 1094b10-27). Esta diferencia entre los métodos se debe, principalmente, a que hay una *separación fundamental* de las *partes del alma* que estudian cada uno de estos fenómenos: por un lado, la parte puramente “contemplativo-científica” del alma se encarga de estudiar los fenómenos celestes y todo aquello cuyos principios sean *necesarios*; por otro lado, la parte “deliberativo-práctica” del alma, que estudia lo que es *posible*. Así, Aristóteles asume el principio según el cual para estudiar objetos cualitativamente distintos se requieren “potencias” que sean, de igual manera, cualitativamente distintas (EN, 1139a5-14). En consonancia con esto, a objetos de estudio distintos corresponden entonces no solo métodos distintos sino también potencias distintas; y, en consecuencia, “virtudes intelectuales” igualmente distintas: la virtud política por excelencia es la prudencia (φρόνησις), y la virtud filosófica es la sabiduría (σοφία) (1143b15-16). De aquí se seguirá, a su vez, que a cada una de estas virtudes correspondería un *modo de vida* diferente: a la sabiduría le correspondería el modo de vida contemplativo; y a la prudencia, el modo de vida político (EN, 1178a4-14).

Esta ha sido la versión estándar de la posición aristotélica frente a los modos de vida, en la que estos cuatro aspectos —método, virtud, parte del alma y modo de vida— se diferencian dicotómicamente.¹⁷ Sin embargo, la distinción de estos cuatro aspectos aparece en distintos momentos a lo largo de la *Ética nicomaquea*: la distinción entre métodos aparece principalmente en el libro I —particularmente en los capítulos 3 y 4—; la distinción entre virtu-

¹⁷ Así lo asume Jaeger ([1923] 2011, 480-490), quien ordena el desarrollo del pensamiento aristotélico en función de esta separación, desde una posición bastante cercana a la de Platón del *Gorgias*, expuesta en el *Protréptico* hasta la versión más acabada que se encuentra en la *Ética nicomaquea*. Así lo asume también Kraut, quien afirma al respecto lo siguiente: “Aristotle presents, in other words, two models of how one should lead one’s life: one should be either a philosopher (that is, someone who devotes himself above all to exercising the virtues of theoretical reason) or a statesman (that is, someone who devotes himself above all to the fullest exercise of moral virtue)” (Kraut 1989, 5). Aunque con una interpretación completamente diferente con respecto a la noción de “felicidad”, así también lo asume mucho más recientemente Cooper, quien expone el dilema entre los dos modos de vida de la siguiente manera: “[...] the contemplative life excludes the sort of commitment to political leadership that characterizes the second-happiest life of the virtuous politician” (2012, 138).

des intelectuales —prudencia y sabiduría— es expuesta en el libro VI, y los distintos modos de vida son expuestos en la parte final de la obra, en el libro X, en los capítulos 6 al 9. En consecuencia, la dicotomía entre el modo de vida filosófico y el modo de vida político depende, en buena medida, de que haya unidad en toda la *Ética nicomaquea*, o al menos en las partes más relevantes para el planteamiento de la dicotomía: los libros I, VI y X. La razón principal para reevaluar esta dicotomía tiene que ver, principalmente, con el hecho de que esta unidad no se puede suponer *a priori* y es cada vez más puesta en cuestión. El libro VI —donde se presentan dicotómicamente la prudencia y la sabiduría y donde en más detalle se diferencia la figura del sabio o filósofo de la del prudente o político—, es un libro común a la *Ética eudemia*, el cual presenta la vida filosófica de una manera completamente distinta de como se presenta en la *Ética nicomaquea*; de acuerdo con los estudios estilométricos realizados, principalmente por Kenny (1978, 1992), el libro VI y, en general, los libros comunes a las dos éticas —EN V, VI y VII y EE IV, V y VI— pertenecen originalmente a la *Ética eudemia* y no a la *Ética nicomaquea*.¹⁸

La posición que se adopte con respecto a la relación entre las dos éticas es determinante para poder establecer la posición de Aristóteles con respecto al modo de vida filosófico. El final de ambos textos es considerablemente distinto, pero es el final de la *Ética nicomaquea* el que da origen a la discusión —y a la dicotomía— entre el modo de vida filosófico y el político en la filosofía aristotélica. En la *Ética eudemia*, parece no existir tal

¹⁸ Kenny, además, defiende que la versión definitiva de la ética aristotélica se encuentra en la *Ética eudemia* y no en la *Ética nicomaquea*, tesis que no ha sido bastante discutida y problematizada, porque la tradición ha sido más benévola con la *Ética nicomaquea*. Bobonich reconoce que la tesis de que los libros comunes pertenezcan originalmente a la *Ética eudemia* ha sido bastante aceptada, aunque la posterioridad —y superioridad— de la *Ética eudemia* sobre la *Ética nicomaquea* ha sido mucho menos aceptada (2006, 15). Zingano (2007) ha defendido que los libros comunes pertenecieron originalmente a la *Ética eudemia* desde el punto de vista del método: la *Ética eudemia* contiene argumentos de carácter más dialéctico que la *Ética nicomaquea* que tiene un tratamiento distinto del razonamiento moral, el cual es similar al razonamiento científico, pero se diferencia de este porque es más inexacto; así, en la *Ética nicomaquea*, el prudente está en posesión de la verdad práctica, pero esta es una verdad particular —y no una verdad universal, como la que tiene el sabio—. En la *Ética eudemia*, por el contrario, la verdad práctica es puesta respecto de la “opinión verdadera”, que es producto de la discusión dialéctica, pero no deja de ser “opinión”, y nunca auténtico conocimiento.

tensión; ahora bien, si los libros comunes pertenecieron originalmente a esta última, entonces la distinción realizada en el libro VI con respecto a la sabiduría y la prudencia no tendría como consecuencia la dicotomía entre la vida contemplativa y la vida política.¹⁹ Este asunto de los “modos de vida”, y su relación con las virtudes intelectuales, tiene que ver entonces con una interpretación general de las obras éticas aristotélicas. Por esta razón, tendremos que pasar, primero, por cada una de las principales partes de la obra aristotélica para, en el capítulo 4, al final de este trabajo, poder hacer una valoración detallada de cuál es el modo de vida que, según Aristóteles, corresponde al “ideal filosófico de vida”.

1.3. El problema

El problema con respecto al ‘modo de vida que vale la pena ser vivido’ es tratado por Aristóteles en detalle en sus obras éticas. Así, la *Ética nicomaquea* está dedicada, principalmente, a investigar cuál es el mayor bien para el hombre, del cual Aristóteles menciona que existe cierto acuerdo en su nombre: “[...] tanto la mayoría como la gente bien educada lo llama ‘felicidad’ (εὐδαιμονία), y consideran que ser feliz es vivir bien (εὖ ζῆν) y actuar bien (εὖ πράττειν)” (EN, 1095a19-20),²⁰ pero no hay acuerdo —y es justo el propósito de investigación de Aristóteles en toda la obra— al determinar qué es o en qué consiste la felicidad. Aristóteles menciona una primera respuesta en EN I, 7: “[...] el bien humano [i. e., la felicidad] es una actividad del alma según la virtud” (EN, 1098a16-17). Esta es la respuesta inicial que da Aristóteles a

¹⁹ Sobre este punto, seguiremos una sugerencia realizada por Bobonich, pero que él mismo no desarrolla: “The more akin ethical inquiry is to theoretical inquiry, is it not natural to expect that greater value is attached to contemplation? But perhaps if ethical reflection is less sharply distinguished from theoretical inquiry, then there is less pressure to see a purely contemplative life as a candidate for the best possible life” (2006, 25).

²⁰ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones de los textos aristotélicos son nuestras. Para el texto griego de la EN, seguimos principalmente la edición de Bywater (1894). Cuando sea necesario, se indicará en números romanos el número del libro, y enseguida, en número arábigos, el número del capítulo de esta misma edición. Para la numeración de las páginas, seguiremos, como es usual, la edición de Bekker (1831).

la pregunta por la definición de la felicidad, y que lo guía para su posterior desarrollo en los subsecuentes libros de la *Ética nicomaquea*.

Como se hace patente en la definición que da Aristóteles de felicidad en *EN* I, 7, la felicidad está en estrecha relación con la virtud, pero ‘virtud’ es entendida por Aristóteles de dos maneras distintas: virtud de carácter y virtud intelectual. Estos tres elementos ocupan el eje central del argumento aristotélico en la *Ética nicomaquea*. La felicidad es el centro de la discusión en la primera parte de la obra, desde el inicio del libro hasta I 13, donde se inicia la discusión general con respecto a las virtudes de carácter. Este examen general terminará en III 5 e inicia un estudio particular para cada una de las virtudes de carácter, que acaba en el libro V. El libro VI se ocupa, principalmente, del estudio de las virtudes intelectuales. Luego de exponer su posición sobre la debilidad de la voluntad y el placer en VII, y sobre la amistad en VIII y IX, y de nuevo sobre el placer en X 1-5, Aristóteles concluye, en X 6-9, examinando la relación entre la felicidad, las virtudes —intelectuales y de carácter— y los modos de vida.

Así, este camino recorrido en la *Ética nicomaquea*, que comienza por la pregunta del mayor bien para el hombre, y que concluye justamente con el examen de los modos de vida, puede ser un indicio importante para mostrar que Aristóteles aborda el problema que hemos planteado. El hecho de que se espere hasta el final de la obra es también un dato importante a favor de que Aristóteles necesita un arsenal conceptual lo suficientemente elaborado como para resolver el problema, el cual, como mostraremos a continuación, está directamente asociado con la consecución del mayor bien del hombre —*i. e.*, la felicidad—.

En los capítulos 7 a 9 del libro X, al final de la obra, Aristóteles retoma su pregunta original, y presenta, a manera de conclusión, dos respuestas que parecen indicar, a primera vista, una importante ambigüedad con respecto a la expresión ‘felicidad’. Aristóteles señala, en primer lugar, que la felicidad consiste en la actividad del intelecto:

Si la felicidad es una actividad según la virtud, es razonable que lo sea según la [virtud] suprema; esta sería [la virtud] de lo mejor. Ahora bien, ya sea lo mejor

el intelecto, o cualquier otra [virtud] que por naturaleza parezca guiar y gobernar, y tener la intelección con respecto a las cosas bellas y divinas, o ya sea siendo ello mismo divino y siendo lo más divino en nosotros, su actividad, que resulta de su propia virtud, sería la felicidad perfecta. Hemos dicho que esta [actividad] es la contemplación. (EN, 1177a12-18)

Para probar este punto, Aristóteles da buenas razones para elegir la actividad contemplativa por encima de las demás actividades que realiza el ser humano:

Así pues, si de las acciones [que se realizan] según la virtud, las políticas y las bélicas sobresalen por su grandeza y su nobleza, pero están privadas de ocio, conducen a algún fin, y no son preferidas por sí mismas, mientras que, por otra parte, la actividad del intelecto parece ser diferente en importancia al ser teórica, y no conduce a ningún fin aparte de sí misma [...], y si el ser autosuficiente, ocioso e infatigable en la medida del ser humano, y cualquier otra [característica] que se le asigne al hombre dichoso son manifestados [en la actividad del intelecto], esta será, por tanto, la felicidad completa del ser humano. (EN, 1177b16-24)

En este párrafo, resume Aristóteles las características que hacen que la actividad intelectual sea considerada la 'felicidad': es (1) autosuficiente (αὐτάρκης), en cuanto no necesita nada para ser deseable (EN, 1097b15-22), por lo que es deseable por sí misma, en oposición a las acciones políticas, que no son deseables en sí mismas, sino por el fin que persiguen. También es (2) ociosa (σχολαστική),²¹ porque el ocio es el fin del trabajo (ἀσχολία), así como la paz es el fin de la guerra, de tal manera que es una actividad cuyo fin es ella misma, y no hay ningún otro fin posterior a ella, dado que no se persigue nada aparte de la actividad misma (EN, 1177b4-6). Y, por último, (3) infatigable (ἄτρυτος), incansable e interminable, porque siempre es posible continuar ejerciendo dicha acción.

²¹ Seguramente, la palabra 'ocio' o 'tiempo libre' no sea la más adecuada para traducir la expresión griega σχολή, pues en nuestros tiempos significa, más bien, pérdida de tiempo, lo cual, en lugar de mostrar este aspecto como una característica positiva de la felicidad, parecería ser negativa. Para darle un sentido más coherente con la posición aristotélica, hay que tener en cuenta que el ocio es algo así como la liberación de las actividades que se realizan con un fin distinto de la actividad misma, lo que hace que el 'ocio' sea considerado un fin en sí mismo: no se espera nada ni se hace con miras a ningún fin.

Sin embargo, en el capítulo inmediatamente posterior, señala Aristóteles que “[el modo de vida] de acuerdo con las demás virtudes es el más feliz en segundo lugar” (EN, 1178a9-10). A esta ‘segunda felicidad’ corresponden las virtudes éticas y, junto con estas, la prudencia, pues, según Aristóteles, es imposible que se den las unas sin la otra: “[...] la prudencia está estrechamente ligada a las virtudes de carácter, y estas a la prudencia, dado que, así como los principios de la prudencia son según las virtudes éticas, así también la rectitud de las virtudes éticas es según la prudencia” (EN, 1178a16-19). De esta manera, esta ‘segunda felicidad’ es el resultado de la conjunción entre las virtudes de carácter —moderación, valentía, justicia, piedad, etc.— y la virtud intelectual de la prudencia, principalmente porque la una no se da sin las otras, y viceversa. El hecho de que ‘las actividades según esta virtud’ sean propias del ser humano compele a Aristóteles a introducirlas dentro de su ética; son actividades que realiza el ser humano y nadie más que el ser humano, así que, por tanto, no las podría dejar de lado. Sin embargo, son actividades, tal como las presenta aquí, de un tipo distinto de las actividades que corresponderían a la felicidad del primer tipo, *i. e.*, actividades contemplativas; pues, en este caso, se trata de auténticas acciones, que, según señala Aristóteles, “las virtudes del compuesto son humanas, y, por lo tanto, el tipo de vida según estas [virtudes] también es felicidad” (EN, 1178a20-21).²²

El problema al que nos enfrentaremos en el presente escrito es, justamente, ¿en efecto Aristóteles concluye su obra con dos tipos distintos de felicidad? ¿En qué sentido habla Aristóteles cuando afirma que hay una ‘felicidad primera’ y una ‘segunda felicidad’? Según la definición que Aristóteles da en EN I, 7, habría que pensar que se trata de uno de los dos posibles tipos de felicidad, pero no de ambos al tiempo: “[...] el bien humano es una actividad del alma según la virtud, y si las virtudes son mu-

²² El término ‘compuesto (σύνθετον)’ proviene de la física y la metafísica aristotélica, principalmente de su teoría hilemorfista, que supone, a grandes rasgos, que toda entidad, y toda ‘cosa’ determinada, es un *compuesto* de materia y de forma; así que aquí hay que entender esta expresión en sentido ontológico: se trata del compuesto entre forma y materia o el compuesto entre alma y cuerpo, los dos elementos que constituyen a toda entidad determinada. En este caso, la entidad de la que se habla es el ser humano.

chas, según la mejor y la más final (τελειοτάτη ἀρετή)” (EN, 1098a16-18). Así las cosas, la pregunta es ¿a cuál de los dos tipos de felicidad se refiere Aristóteles como el ‘bien humano’? ¿A alguna de las dos en particular o a ambas por igual? ¿O hay acaso alguna relación entre ambas ‘felicidades’ que no está siendo completamente explícita en este pasaje? A primera vista, aparecen dos posibilidades para interpretar la relación entre los dos tipos de felicidad: (1) o se trata de una jerarquía, donde la contemplación ocupa el lugar máximo, y por eso las actividades del prudente son felicidad ‘en un segundo —e inferior— nivel’, o (2) se trata de un conjunto de componentes de la ‘felicidad’, pero donde no hay un elemento que tenga la característica de ser el principal o indispensable, sino que la felicidad se da en la medida en que se pueden dar al mismo tiempo tanto la actividad contemplativa como las acciones que provienen de las virtudes de carácter. El problema al que nos enfrentamos presenta a ambos modos de vida y a ambas felicidades como una disyunción, pero lo que queremos probar en toda la obra es que no hay tal disyunción.²³

1.4. Las interpretaciones antagónicas

Este problema no es nuevo dentro de la tradición aristotélica; es Hardie (1965, 1968) el primero, al menos entre los comentaristas contemporáneos, en ponerlo en términos similares a los que estamos utilizando aquí; en su estudio sobre la ética aristotélica, y en relación con la noción aristotélica de felicidad, señala una ‘vacilación’ que presenta Aristóteles en su teoría:

There’s a place, and a *paramount place*, in the good life for ‘theory’, *i.e.* for philosophy and science. But there’s a place also for family and friends and the active life of the citizen (1097b8 ff.). In x, 8 he explicitly asserts that human happiness has these two main forms. Now in 1, 7 he admits, and indeed insists, that *the*

²³ La *Ética eudemia* conserva una estructura bastante similar a la *Ética nicomaquea*, en la que se tratan los mismos temas y en un orden semejante —en el caso de los libros que no son comunes a ambas éticas—. Sin embargo, la diferencia relevante con respecto al problema que estamos presentando aparece al final de la *EE* (VIII, 3), donde la respuesta al problema *vida contemplativa-vida activa* es a primera vista distinta de la que se presenta en la *EN*.

'human good' must be an inclusive whole: it would not be final and self-sufficient if any addition would make it better (1097b16-18). In agreement with this he says that we must be ready to allow a plurality of ends (1097a22-4). But a few lines later he puzzles us by saying that, if there is more than one final end, the object of our search is the most final (a28-30). Similarly his definition of *eudaimonia* as activity in accordance with virtue contains a clause: 'if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete' (1098a17-18; cf. 1099a30). Thus *in speaking of the good for man Aristotle hesitates between an inclusive and an exclusive formulation*. (Hardie 1968, 22-23, énfasis añadido)

La vacilación que presenta Aristóteles, según Hardie, consiste en no poderse decidir entre una noción de felicidad que 'incluya' todas las virtudes, y una que sea exclusiva de una única virtud —en este caso, de la virtud de la cual depende la actividad de la contemplación, *i. e.*, la sabiduría—. La contemplación ocupa el 'lugar supremo' (*paramount place*) de la felicidad y, por tanto, es el fin último de todas las actividades humanas. Sin embargo, si la contemplación fuera el fin último de todas las actividades humanas, las 'actividades' propias de la vida cotidiana no le añadirían nada. Esto parece estar en conflicto con el hecho mismo de que Aristóteles admita que en realidad sí hay elementos importantes que estas actividades cotidianas añaden, en especial, a las virtudes de carácter.

La solución que propone Hardie a este problema es, entonces, que tanto la sabiduría como las virtudes de carácter son elementos constituyentes de la felicidad, y no uno por encima del otro —y por tanto que no se hable de la felicidad de manera exclusivista o dominante—. La felicidad es el fin último de todas nuestras acciones porque todas nuestras acciones dependen de virtudes, y cada una de las virtudes depende de lo que define específicamente al hombre —*i. e.*, la función propia del hombre—: la razón. Y razón, en este caso, hay que entenderla en un sentido muy amplio, y no simplemente como razón puramente teórica y especulativa. Las virtudes de carácter serían también una *manera de aplicar* la razón—junto con la prudencia—: "[...] what is common and peculiar (*idion*) to men is rationality in a general sense, not theoretical insight, which is one specialized way of being rational. A man differs from other animals not primarily in being a natural

metaphysician, or a natural artist, but rather in being capable of planning his own life” (Hardie 1968, 25-6).²⁴ La posición de Hardie es clara: si Aristóteles quiere ser consistente con su noción de felicidad, debe mantener una tesis inclusivista, en la cual la felicidad sea alcanzable tanto por acciones éticamente virtuosas como por actividades propias del intelecto.

Una vacilación aristotélica semejante a esta es discutida también por Nagel en términos ligeramente distintos, y con un resultado completamente opuesto: “The *Nicomachean Ethics* exhibits indecision between two accounts of *eudaimonia* —a comprehensive and an intellectual account” (1972, 252). La explicación intelectualista, según Nagel, supone que la felicidad es alcanzada por la actividad de la parte del alma exclusivamente humana; así las cosas, tal actividad sería la contemplación teórica (*θεωρία*), en estrecho vínculo con la parte racional del alma, y dependiente del intelecto (*νοῦς*). La explicación composicional²⁵ —o inclusivista—, por otra parte, supone que la felicidad no solamente se alcanza por la contemplación teórica, sino, además, por las actividades realizadas de acuerdo con las virtudes de carácter y la sabiduría práctica (*φρόνησις*).²⁶

²⁴ En un texto anterior, el mismo Hardie se había opuesto a esta idea de la ‘sabiduría’ como el ‘fin dominante de todas nuestras acciones’ por estas mismas razones, aunque su exposición allí añade un par de detalles que, creo, la hacen más clara: “What is common and peculiar to a man is the rationality in a general sense, not theoretical insight which is a specialized way of being rational. A man differs from other animals not primarily in being a natural metaphysician, but rather in being able to plan his life *consciously for the attainment of an inclusive end*” (1965, 280, énfasis añadido). Para Hardie, entonces, no solamente la felicidad es ‘inclusiva’ —pues incluye a cada una de las virtudes, tanto intelectuales como de carácter—, sino que el fin mismo que se ha de alcanzar en la vida de un ser racional ha de ser un fin ‘inclusivo’, que incluya todas y cada una de las actividades —tanto teóricas como prácticas— que realiza el hombre en su vida entera.

²⁵ Utilizo la expresión “composicional” aquí para traducir “comprehensive”, sobre todo para mantener el sentido de la felicidad como algo que ‘está compuesto de’ un conjunto de cosas y no una única cosa. Valga aclarar que los primeros inclusivistas, como Hardie o Ackrill, vieron en su propuesta simplemente una “conjunción” indiscriminada de virtudes y no una organización estructurada y jerarquizada de virtudes, como el término “composicional” hace pensar. Inclusivistas posteriores, como Charles (1999), sí verían esta posibilidad, y se acercaría un poco a la posición intelectualista que aquí plantea Nagel.

²⁶ La presentación que hace Nagel, un poco sucinta, de ambas explicaciones que presenta Aristóteles sobre la felicidad tiene parecidos importantes con la que presentaba Hardie

Por su parte, Nagel presenta una objeción bastante relevante a la tesis composicional y argumentará a favor de la tesis intelectualista: “The main difference between a human being and a giraffe is that a human being has reason and that his entire complex of organic functions supports rational as well as irrational activity” (1972, 256). La posición inclusivista no da cuenta —o por lo menos no con la precisión esperada— de la diferencia entre el hombre y los demás seres vivos; en otras palabras, la explicación composicional reúne una serie de elementos que Aristóteles intenta reducir a una única explicación: el hombre tiene una ‘función’ particular, que no es compartida por ningún otro ser vivo, y tal función consiste en ‘ser racional’. De ser racional, según Nagel, se sigue de suyo la posibilidad de ser, a su vez, ‘irracional’, y no, como en el caso de los animales —e incluso de las plantas—, de los cuales uno podría decir, simplemente, que son ‘arracionales’. La función propia del hombre es ser ‘racional’, pero no es la única función que tiene; también tiene otro tipo de funciones —tales como reproducirse, alimentarse, moverse, etc.—. Concluye así Nagel:

On one plausible view reason, despite its continual service to the lower functions, is what human life is all about. The lower functions serve it, provide it with a setting, and are to some extent under its control, but the dominant characterization of a human being must refer to his reason. This is why intellectualism tempts Aristotle, and why a conjunctive position, which lets various other aspects of life into the measure of good, is less plausible. (1972, 257-258)

Es preciso destacar un detalle de la propuesta intelectualista de Nagel: da cuenta, con más precisión que la postura inclusivista, de la relación que hay entre la función propia del hombre —la razón— y la felicidad. La explicación composicional, como la concibe Nagel, es problemática porque hace difícil dar cuenta de la relación razón-felicidad, porque supone que, si hay distintas actividades por medio de las cuales es posible alcanzar la felicidad —actividad contemplativa o actividad práctica—, y cada uno de estos tipos de actividades supone virtudes distintas, entonces tales

(1968): en un caso, se trata de una única virtud —puramente intelectual— gracias a la cual se alcanza la felicidad, mientras que en el otro caso se trata de un compuesto de todas las virtudes —tanto intelectuales como de carácter—.

actividades supondrán, en consecuencia, distintos tipos de funciones. Y si la ‘función’ del hombre no es una única función, sino el ‘compuesto’ de varias funciones, tendríamos una caricatura un poco inverosímil de lo que es ser humano: este tendría una función distintiva —razonar—, pero, además, tendría otras funciones que poseen otros seres vivos —reproducirse, percibir, desear—, pero sin más criterio de unidad de todas estas funciones y actividades que su mero ser elementos de un mismo compuesto. A partir de este problema, la conclusión que saca Nagel es que, de entre esta conjunción de funciones que aparece en el hombre, *es necesario optar por alguna que ‘domine’ a todas las demás o, simplemente, que esté en un nivel superior a las demás y las rija*, lo que permitiría una unidad e identidad clara del ser humano. Tal papel solamente lo puede cumplir la función distintiva de ese, a saber, la función racional. En este sentido, pero en oposición a la posición inclusivista, el intelectualismo es *exclusivista* —pues afirma que solamente hay una única función propia de los seres humanos que rige y doma a todas las demás—.

Estas dos posiciones antagónicas —la inclusivista y la exclusivista— han resultado ser el centro del debate de la ética aristotélica en los últimos años, sobre todo en la literatura y la discusión angloamericana. Uno de los principales puntos en los que se ha centrado esta disputa es el principio según el cual toda acción tiene una finalidad determinada, y la última de estas finalidades sería, justamente, la felicidad. Con respecto al debate entre inclusivismo y exclusivismo resulta fundamental: o hay una única finalidad para todas las acciones virtuosas o hay distintas finalidades. Ahora bien, si hay distintas finalidades, Aristóteles estaría cometiendo una falacia en *EN* 1094a18-22; la falacia consiste en que, de aceptar que haya un fin para cada acción, no se sigue que todas las acciones persigan exactamente el mismo fin.²⁷ Ackrill intenta resolver esta falacia afirmando

²⁷ En su versión más popular, esta falacia es expuesta de la siguiente manera: “In fact there appears to be an illicit transition in Aristotle, from ‘all chains must stop somewhere’ to ‘there is somewhere where all chains must stop’” (Anscombe 1957, §21). Formalmente, la falacia consiste en pasar de $(\forall x)(\exists y)(Fxy)$ a $(\exists y)(\forall x)(Fxy)$ (Geach [1958] 1972, 2). La falacia es un caso de aplicación equivocada de los cuantificadores; en el primer caso, se indica que ‘todas las acciones tienen un fin’, lo que quiere decir que cada acción tiene su propio fin —*i*.

lo siguiente: “[...] the fallacy would disappear if an extra premise were introduced —namely, that there are two or more separate ends each desired for itself we can say that *there is just one (compound) end* such that each of those separate ends is desired not only for itself but also for *it [sic]*” ([1974] 1980, 26, énfasis añadido).²⁸ La conclusión de Ackrill es clara: si se adopta la lectura inclusivista, se elimina la falacia; en efecto, dado que las virtudes de carácter se persiguen por sí mismas y que cualquier acción virtuosa —una acción valiente o una acción justa—, si realmente es una acción virtuosa se realiza por sí misma —y no por un motivo adicional, externo o, simplemente, distinto de *sí mismo*—, el ‘fin’ al que se refiere Aristóteles con la felicidad será el de alcanzar todos estos fines de estas acciones que se realizan por sí mismas. Como bien hace notar Ackrill, cuando se habla de la virtud que compone la felicidad como ‘la más final’ (τελειότατη ἀρετή), bien podría traducirse por la ‘más completa’ —y no como ‘la más perfecta’—. Agrega, además, que del hecho de que en el argumento de la función Aristóteles apele a la razón no se sigue necesariamente que se hable de la razón teórica. Podría tratarse de la razón teórica, o la práctica, o simplemente ambas: “No argument has been adduced to suggest that one type of thought is any more distinctive of man than other. In fact practical reason, so far from being in any way less distinctive of man than theoretical, is really more so; for man shares with Aristotle’s god the activity of *theoria*” ([1974] 1980, 27).

e., la acción A1 tiene el fin F1, la acción A2 tiene el fin F2, etc... —; pero, en el segundo caso, lo que se quiere decir es que todas las acciones siguen un mismo fin —*i. e.*, A1, A2, A3, etc., tienen el fin F1—. Esta falacia será tratada en detalle en la sección 2.2.

²⁸ Ackrill parece suponer que se trata de una especie de entimema, al cual le falta la premisa menor ‘todo lo que sea un fin en sí mismo y no se persiga con miras a algo más es *un fin último*’; así, se completaría el silogismo que concluiría que ‘el fin último de todas las acciones es la felicidad’. Vale la pena aclarar también que la solución que propone Ackrill supone que, aparte de la premisa faltante, hay además un problema semántico, pues su propuesta conduce a que todo lo que es un fin en sí mismo —en cuanto instancia— pertenece a la clase de cosas que se denominan *felicidad*, pero, en últimas, es imposible dar una unidad semántica a esta clase de cosas. De aquí que concluya que la felicidad es un fin *compuesto* o que incluye todas las actividades que se realizan por sí mismas; pero estas actividades son, en sí mismas, irreductibles la una a la otra —si no fuera así, no se trataría de un ‘compuesto’—.

Esta no es la mejor razón que ofrece Ackrill para sostener la postura inclusivista. El principal argumento de Ackrill para defender el inclusivismo proviene, no obstante, de la solución que Aristóteles presenta a uno de los problemas que enfrenta en la *EN VI*, 13, que tiene que ver con cómo la prudencia —siendo la ciencia gobernadora por excelencia— podría gobernar sobre la sabiduría —ya que, en principio, la sabiduría solamente examina aquellas cosas cuyos principios son necesarios, y sobre ellos, parece, no debería dominar nada—. Ackrill dice lo siguiente:

Aristotle's reply does not amount to the unnecessarily strong claim that every decision of practical wisdom, every correct judgment what to do, is determined by the single objective of promoting *theoría*. It is sufficient, to meet the difficulty proposed, for him to insist that since *theoría* is an activity valuable in itself the man of practical wisdom will seek to promote it and its virtue *sophía*, and that that is the relation between practical wisdom and *sophía*. To say this, that practical wisdom does not control *sophía*, but makes it possible, is not to say that making it possible is the only thing that practical wisdom has to do. ([1974] 1980, 30)

Independiente de los problemas que tenga el pasaje al cual apela Ackrill y de su interpretación, hay un punto que vale la pena resaltar: un asunto central en el problema es establecer la relación que haya entre sabiduría y prudencia. Según la interpretación inclusivista, la prudencia es la *encargada de conducir la obra* (ἀρχιτεκτονική) y de gobernar todas y cada una de las virtudes, junto con todas y cada una de las actividades a que cada virtud da lugar. La sabiduría, en sentido estricto, no gobierna, pues solamente ‘contempla’.

Un argumento más detallado y más elaborado a favor del inclusivismo aparece posteriormente en Cooper ([1975] 1986), quien hace una presentación bastante novedosa de lo que, para Aristóteles, significa εὐδαιμονία.²⁹ Un aporte importante, no solamente con respecto a nuestra

²⁹ En primer lugar, traducir esta expresión por ‘felicidad’ —o por ‘happiness’ al inglés— supone que se trata simplemente de un estado psicológico del sujeto, que es variable y temporal. Por estas razones, Cooper prefiere utilizar el término inglés ‘flourishing’, pues refleja, principalmente, el hecho de que se presente solamente en una cierta clase de personas, ya maduras, y que no sea algo que se presenta en un momento determinado y por breves periodos, sino que se

comprensión de lo que para Aristóteles significa εὐδαιμονία, sino con respecto al problema que nos ocupa, es la manera en la que Cooper defiende el inclusivismo. La felicidad para Aristóteles consiste en la actividad que es el fin de todas las demás actividades. Así, las demás actividades son el ‘medio’ gracias al cual se alcanza la felicidad. Aunque resulte problemática la explicación de la racionalidad práctica aristotélica solamente respecto de fines y medios —si hay que entender esta relación en términos puramente instrumentales o, más bien, en el medio como un elemento constitutivo—, hay que ver aquí que la felicidad es el ‘punto final’ de esta cadena entre medios y fines. Sin embargo, ver la felicidad simplemente como el ‘punto final’ o el ‘objeto último’ de cada una de nuestras acciones y decisiones resulta bastante problemático. Más bien, dice Cooper, habría que considerarlo como un ‘fin’ en un sentido diferente:

For flourishing [εὐδαιμονία] as an end clearly *belongs to a different order* from any of the concrete ends one might plausibly adopt in one’s life —ends like the exercise of one’s sexual, intellectual and social capacities [...]. *To aim at having a flourishing life is to pursue a second-order end* —that is, to attempt to put into effect an orderly scheme for the attainment of these, or other such, first-order ends. *Thus, in the first instance, Aristotle’s insistence on the rationality of having an ultimate end as the single and constant object of ultimate pursuit in one’s life is simply the expression, in the only way allowable within his theory of practical reasoning, of the reasonable demand for an overall plan of life [...].* Such an ultimate end would be an *inclusive [sic]* second-order end, because it includes as fundamental values a variety of independent activities and interests. (Cooper [1975] 1986, 96-97, énfasis añadido)

mantiene a lo largo de la vida. Entre otras críticas, Lear le cuestiona el hecho de ser muy orgánica o biológica como para capturar realmente el significado que le da Aristóteles (2009, 393). Además, en español, traduciríamos por términos como ‘florecimiento’ —término que sería sujeto a la misma crítica que hace Lear—, o podríamos utilizar términos como ‘prosperidad’, pero habría el problema de que este término se asocia más con crecimiento económico y con calidad de vida, pero Aristóteles no está pensando solo en esto. En últimas, cualquier palabra que se escoja para traducir la expresión griega εὐδαιμονία seguirá teniendo problemas, y dejarla de traducir parece un abuso del lenguaje. Por eso, simplemente conservaremos la expresión ‘felicidad’, pero haciendo las aclaraciones respectivas con respecto a su significado.

La tesis de Cooper resulta bastante llamativa: en la cadena de fines y de medios, la felicidad se considera un fin último porque se trata, no del final de la cadena, sino de un elemento que constituye y, en buena medida, ensambla, organiza y da cuenta de cada una de las actividades que realiza un ser racional. No parece descabellado considerar la felicidad como estrechamente relacionada con un ‘plan de vida’, que se encuentra en un nivel distinto del que se encuentran todas las demás actividades, principalmente porque la felicidad es aquel elemento que permite, de alguna manera, hilar racionalmente cada una de nuestras actividades para que estas conduzcan al fin que quiere cualquier ser humano: el ‘buen actuar’ (εὐπράττειν) y el ‘buen vivir’ (εὖ ζῆν). Cooper encuentra aquí un criterio bastante interesante de caracterización ética para toda actividad y toda acción: si una acción o una actividad se ajusta o es consistente con un determinado plan de vida, entonces es una ‘buena acción’; en caso contrario, resultará una mala acción. Esta propuesta parece tener cierto tipo de problemas —sobre todo en lo que a evaluación de las acciones se refiere—, pero tiene un punto importante: considerar la vida de una persona feliz como una cuestión de unidad no es determinar ostensivamente cuál es su momento feliz. No existe tal ‘momento’ determinado que sea el final de la cadena de fines y medios, sino que lo que aparece es una serie de acciones y actividades de una persona, organizadas de manera tal que, al ser considerada su vida toda como una unidad, pueda determinarse si todas estas acciones y estas actividades fueron consistentemente organizadas y, por tanto, si tal persona fue feliz.

Las posiciones inclusivistas más influyentes han sido las de Hardie, Ackrill y Cooper;³⁰ sin embargo, su principal debilidad aparece al dar cuenta de algunos pasajes del libro *x*, en los que, parece, el exclusivismo tiene sus más claros aliados. Este es el caso de Kraut, quien intenta mostrar cómo es posible que las virtudes de carácter sean ‘intelectualizadas’ por Aristóteles. El punto central de la tesis de Kraut será, entonces, que el ejercicio de las virtudes de

³⁰ Otras posiciones inclusivistas —sin que la lista sea exhaustiva— se encuentran en Keyt ([1978] 1983), Roche (1988), Irwin (1991, 1999), Crisp (1994), Charles (1999); la defensa más reciente del inclusivismo se encuentra en Walker (2011).

carácter no es independiente del ejercicio de la parte teórica de la razón. De esta manera, Aristóteles distingue entre una felicidad primera, que supone tanto el ejercicio de la actividad contemplativa como las demás actividades prácticas, y una felicidad segunda, que, aunque no suponga el ejercicio de la actividad contemplativa, consiste en el ejercicio de las virtudes de carácter junto con la prudencia. Este tipo de felicidad es segundo, en consecuencia, porque hay una virtud que no ejercita: aquella de la cual depende la actividad contemplativa, aunque ejercite todas las demás —*i. e.*, las virtudes de carácter—. La posición de Kraut resulta sumamente sugestiva: por el hecho de llevar una vida contemplativa no se ha de suponer, de ninguna manera, que se abandonen todas las demás virtudes, sino que tales virtudes siguen siendo importantes para el que lleva este tipo de vida —*i. e.*, el sabio o filósofo—:

The philosopher will engage in ethical activity, *but will do so for the sake of contemplation*; therefore, his life is ‘in accordance with understanding’ and not in accordance with practical virtue. By contrast, *the political life is one that omits contemplation*: the politician always acts for the sake of moral activity, and since contemplation is not desirable for the sake of any further good, it plays no role in the second-best life. (1989, 25, énfasis añadido)

La posición inclusivista, critica Kraut, asume que es posible llevar a cabo ambos tipos de vida al mismo tiempo. Pero Aristóteles —dice Kraut— parece está poniendo sobre la mesa un dilema: o se es político o se es filósofo, pero los dos, al mismo tiempo, no es posible.³¹ De esta manera, el político lleva a cabo acciones virtuosas en la medida en que esas acciones se realizan *por sí mismas* —*i. e.*, el fin de la acción es la acción misma y nada más posterior a la acción—, pero el filósofo lleva a cabo estas mismas acciones, que se realizan por sí mismas, pero, además, las realiza con el fin de *llevar a cabo la contemplación*, que también es un fin en sí mismo.

Una de las principales fortalezas de la interpretación intelectualista de Kraut es que da cuenta de una unidad y una continuidad argumentativa entre los

³¹ Este es justo el dilema que queremos discutir, y que por lo menos en la posición de Kraut —y, si estamos en lo correcto, en todo el resto del debate— es bastante explícito, o por lo menos se asume sin más.

libros 1 y x. No es necesario precisar aquí los detalles de su argumentación, pero el punto que toca Kraut es claro: cada actividad, al ser realizada con un fin determinado, involucra un elemento fundamental de la virtud humana; de este modo, cada actividad es racional en cuanto haga parte de una jerarquía de bienes, el último de los cuales —y principal— es la contemplación. Es posible parar en esta escala jerárquica en el punto en el cual se alcanza la virtud política, pero esto sería ser feliz de una manera ‘secundaria’.³² Kraut le adjudica un papel importante a la contemplación (θεωρία) y, en consecuencia, al intelecto (νοῦς). Sin embargo su posición, en lugar de mostrar las conexiones existentes entre los dos modos de vida, lo que termina mostrando es una gran brecha que existe entre la vida contemplativa y la vida política.

Esta discusión entre la preeminencia de la vida contemplativa sobre la vida activa no es nueva, y parece mostrar tensiones ya entre los comentaristas antiguos. Según Léonard (1948), ya Alejandro de Afrodisia en su comentario a los *Tópicos* sostenía una posición inclusivista, mientras que Aspasio, en su comentario a la *EN* —el comentario más antiguo a esta obra—, mantenía una intelectualista. Esta posición con respecto a los comentaristas antiguos también ha cambiado; en varias ocasiones, se ha apelado a ellos para defender ya sea una postura o la otra. En especial, *EN* 1097b16-20 es un pasaje importante, tanto en los comentaristas antiguos como en los contemporáneos, en el cual se centra buena parte de la discusión, cuyas posibles interpretaciones han dado lugar tanto a una posición como a la otra. Según Kenny (1978, 204), tanto Eustracio como Alberto Magno y Tomás de Aquino mantuvieron la posición según la cual la felicidad consiste en un fin dominante más que inclusivo. Por su parte, Cooper (1981, 384-385) critica esta posición por tratarse de una lectura cristianizada de Aristóteles, pues al hablar de felicidad se está hablando al mismo tiempo de Dios; mientras que los comentaristas más antiguos —sostiene Cooper—, en especial Alejandro de Afrodisia, Aspasio y Heliodoro, mantendrían una posición inclusivista.³³

³² Asociadas con la postura de Kraut, encontramos también las de Kenny (1978), Whiting (1986), Heinemann (1988), Lear (2002), Van Cleemput (2006) y Meyer (2011).

³³ El hecho de que Aspasio sea considerado por Léonard (1948) como intelectualista, pero

Para recapitular hasta aquí, resaltemos las diferencias que presentan estas dos interpretaciones —exclusivista e inclusivista— en lo que respecta a la relación entre los dos tipos de felicidad que expone Aristóteles en *EN X*, 7-8. A su vez, podemos establecer distinciones entre estas dos posiciones: hay un *exclusivismo fuerte*, que sostiene que la actividad de la felicidad es *una* única actividad, en el sentido más literal de ‘una única’: es algo que se realiza una única vez en la vida. En las interpretaciones contemporáneas, nadie sostiene esta posición exclusivista *in extremis*,³⁴ pero a partir de aquí se puede presentar un exclusivismo menos fuerte, que consiste, más bien, en que dicha actividad más final depende de una única virtud: la virtud de la sabiduría (σοφία) y, por tanto, dicha actividad es únicamente la actividad contemplativa (θεωρητική ἐνέργεια); todas las demás acciones se realizan en pro de la contemplación o con miras a alcanzar la contemplación. Esta, además, sería la posición del *intelectualismo estricto*,³⁵ la cual sostendría que solamente los filósofos —los que se dedican a la vida contemplativa— pueden alcanzar la felicidad primera; los políticos, y quienes solamente tienen tanto virtud de carácter como prudencia, tienen que conformarse con la *felicidad segunda*, *i. e.*, con un grado inferior de felicidad. En oposición a todo el *exclusivismo*, tenemos el *inclusivismo*, que también podemos dividir en *inclusivismo fuerte* y *débil*. El *inclusivismo fuerte* sostiene que la felicidad es el conjunto de todas las actividades que se desean por sí mismas y que son, por tanto, las que resultan de todas las virtudes —y no más una virtud que las otras, y de igual manera, no más

que, por el contrario, Cooper (1981, 384-385) lo considere un inclusivista es un indicio de que en el comentario de Aspasio hay problemas de interpretación similares a los que hay en la obra aristotélica. Este asunto lo discutiremos en más detalle en el capítulo 2.

³⁴ Aunque esta fue la interpretación que hicieron los neoplatónicos, en particular Porfirio, de la ética aristotélica: “When all man’s actions become divine, all of them originate in his essence and his true being, namely his divine intellect, which is true being... This condition is the ultimate degree of the virtues. In it man adopts the actions of the First Principle, the Creator of the Universe... His ‘being itself’ is identical with divine activity itself... This is the aim of philosophy and supreme bliss... Then he is Willed with divine gnosis and divine longing, and acquires through what is established in his soul, that is, his being which is identical with the intellect, certainty of the divine matters” (Karamanolis 2006, 308). Así, según Karamanolis, para Porfirio la actividad última, la *felicidad*, es el acto mismo de ‘convertirse en Dios’.

³⁵ Esta es la posición de Nagel (1972) y Kraut (1989).

una actividad que la otra³⁶—. El inclusivismo débil, por su parte, supone que, aunque el conjunto de actividades es necesario para alcanzar la felicidad — tanto la contemplación como las actividades virtuosas—, la contemplación tiene cierto nivel de superioridad o de preponderancia con respecto a las demás acciones. Pero su superioridad no radica en que sea esta el fin último, y las acciones virtuosas fines intermedios, puesto que ambos tipos de actividades se ‘desean por sí mismas’. Más bien, la superioridad está puesta respecto de que la contemplación es la actividad paradigmáticamente feliz, pero no la única actividad ‘feliz’; las virtudes de carácter contribuyen sustancialmente a la consecución de la felicidad, y sin aquellas sería inalcanzable.³⁷ Según este inclusivismo débil, la contemplación y el intelecto tienen un papel preponderante, pero —al menos en el ser humano— no se puede prescindir de las virtudes y de las acciones virtuosas para alcanzar una vida feliz.

La posición inclusivista trata de probar que la felicidad se compone tanto de contemplación como de actividades prácticas, y no más la una que las otras, aunque la contemplación sea una actividad distintiva del ser humano; la distinción entre ambos tipos de felicidad es simplemente de niveles. Por su parte, el exclusivismo pone los dos tipos de felicidad en un orden estricto, en el cual cualquier actividad del ser humano debe ser realizada con miras a la contemplación, que es el último de los fines alcanzables; las virtudes morales, por su parte, son simplemente fines intermedios.

1.5. Las dificultades de la posición exclusivista

Hay una dificultad importante asociada con la posición exclusivista-intelectualista, que tiene que ver con el hecho de que parece acercar peligrosamente la ética aristotélica a la filosofía platónica. El resultado de este acercamiento se agudiza por la crítica que hace Aristóteles mismo a la filosofía platónica, en particular a la idea del bien, pues esta crítica podría aplicar también a la ética aristotélica en su versión exclusivista. Por

³⁶ Tal como lo afirma, principalmente, Ackrill ([1974] 1980).

³⁷ Esta es la posición que mantiene Charles (1999, 220).

tanto, si la crítica a Platón aplica también a la interpretación exclusivista de Aristóteles, lo mejor es rechazar esta interpretación por una menos “platónica” —o por lo menos por una que no pueda ser refutada por los argumentos que utiliza Aristóteles en contra de la teoría de Platón—. ³⁸

En primer lugar, hay que tener en cuenta que, si se asume la posición exclusivista, la única actividad que se realiza por sí misma y no por algún fin subsiguiente es la contemplación; de esto se sigue que se dejan en un segundo plano tanto las virtudes de carácter como la prudencia, y las actividades que resultan de dichas virtudes. ³⁹ Esto resulta sospechoso porque la contemplación, en sentido estricto, no es una acción (*πρᾶξις*) sino una actividad (*ἐνέργεια*); ⁴⁰ sin embargo, en *EN I, 4*, la felicidad está puesta respecto de ‘bien actuar (*εὖ πράττειν*)’, lo que daría lugar a una tensión entre el punto de partida de Aristóteles y su conclusión con respecto a la felicidad: se pretende alcanzar el ‘bien actuar (*εὖ πράττειν*)’, pero se afirma luego que tal ‘bien actuar’ no es, en sentido estricto, ‘actuar (*πράττειν*)’ —pues el actuar depende, en últimas, de las virtudes de carácter—. De hecho, la virtud intelectual que está directamente vinculada con la acción, y con las virtudes de carácter es la prudencia, y no la sabiduría, lo que haría que la contemplación no tuviera injerencia directa en la acción y, por tanto, ni en la vida ni en la felicidad.

³⁸ Este punto ha sido resaltado por varios inclusivistas. Quizás quien más ha hecho hincapié en esto es Nussbaum (1986, 375-377), que ha reconocido en *EN X, 6-9* una incompatibilidad con el resto de la ética aristotélica, que muestra que Aristóteles se sintió fuertemente atraído por la posición platónica, pero que luego refutó. Nussbaum parece asumir la interpretación evolucionista del pensamiento de Aristóteles de Jaeger ([1923] 2011), y los pasajes intelectualistas serían simplemente un rezago del pensamiento platónico que después Aristóteles abandonaría.

³⁹ Kraut, en su defensa del intelectualismo, prueba que esto en sí mismo no es ningún problema, pues justamente por eso Aristóteles llama a esta una ‘segunda felicidad’ en *EN X, 8*. Sin embargo, como ya lo señala Irwin (1991, 383), no solamente la actividad contemplativa se elige por sí misma, sino que también se eligen por sí mismas las actividades virtuosas.

⁴⁰ La contemplación es un tipo de actividad bastante especial. En general, toda acción implica movimiento —en términos físicos—, mientras que la contemplación no supone tal movimiento y se puede dar sin este. Es, en términos un poco metafóricos, un proceso que se da solamente en el alma, pero no en el ser humano —el compuesto de alma y cuerpo—.

En efecto, esta dificultad puede ser puesta en las mismas palabras de Aristóteles. Cuando el Estagirita está criticando la idea del bien, presenta un argumento que resulta relevante para mostrar la mayor dificultad a la que se enfrenta la posición exclusivista. Se trata del siguiente pasaje: “[...] en efecto, si hay un único bien que fuera predicable en común [para todos los bienes], o un *bien separado* [que sea bueno] por sí mismo, es evidente que no sería realizable (πρακτὸν) ni alcanzable para el hombre” (EN, 1096b32-34, énfasis añadido). El problema radica, entonces, en que la contemplación, aun cuando se trate de una actividad, no es *realizable* (πρακτὸν) en sentido estricto, es decir, para contemplar basta con que ‘actúe’ el intelecto, pero no hace falta que el ser humano *realice* actividad alguna para alcanzar la idea del bien; en consecuencia, es el *intelecto* el que alcanza la idea del bien, pero no el ser humano. Ahora bien, si es posible *contemplar* sin realizar absolutamente nada, y sin actuar, entonces sería posible ser feliz sin llevar a cabo ninguna *acción*, en sentido estricto. De esto se sigue, entonces, que es posible ser feliz sin tener *ninguna* de las virtudes de carácter, pues son las virtudes que están ligadas directamente con la acción. La base del problema estaría en que, así como las formas platónicas, el intelecto aristotélico —según la posición exclusivista— también es *separado*, por lo que la felicidad y el modo de vida que provienen de la actividad contemplativa también lo serían (cf. EN, 1178a22); por tanto, de aceptar esta interpretación, Aristóteles estaría siendo víctima de su propio argumento en contra de la teoría de Platón: para ser feliz no hace falta ni prudencia ni virtudes de carácter.⁴¹ El exclusivista se ve, entonces, en un callejón sin salida: o acepta la crítica a Platón, pero entonces tendría que negar la separabilidad del intelecto —o por lo menos reevaluarla—, en cuyo caso el intelecto y la contemplación, principalmente, dejarían de tener el papel fundamental de *fin* último, autónomo y que se realiza ‘por sí mismo’ —lo que haría que la posición exclusivista pusiera en el intelecto y la contemplación mucho menos énfasis del que el mote de ‘exclusivista’ supone—.

⁴¹ Desde una perspectiva inclusivista, este no sería un problema, pues el inclusivista no aceptaría tal ‘bien común’ del cual habla Aristóteles en este pasaje, ni de una única actividad —la contemplación— en función de las cuales todas las demás actividades o acciones sean calificadas como ‘buenas’; el inclusivista acepta sin problema la conjunción de distintos tipos de bienes y, por tanto, no tiene problemas con la dispersión categorial del término ‘bien’.

Con respecto a la crítica que Aristóteles hace a Platón, y que afecta también su propia teoría, aparte de la inutilidad de un ‘bien separado’, también es problemático el argumento de la ‘duración’ de lo bueno: la crítica dice, de manera muy sucinta, “pero tampoco por ser eterno, lo bueno en sí es más bueno, así como no es más blanco lo que dura mucho tiempo que lo que dura un solo día” (EN, 1096b3-5). La duración y la continuidad son puntos en los que Aristóteles hace énfasis repetidamente en EN X, 7 (1177a21-22),⁴² así como en la eternidad y la ‘divinidad’ de la felicidad que proviene del intelecto, lo que conduce, de igual manera, a que Aristóteles estaría siendo víctima de sus propias críticas a Platón.

La crítica a Platón parece relevante por varias razones. La primera de ellas es que, si la crítica es consistente con la ética aristotélica, no habría lugar en esta para un *summum bonum* único, del cual se derivaran los demás bienes, lo cual es justamente el centro de la posición exclusivista: la contemplación (θεωρία) es este *summum bonum*; Aristóteles simplemente estaría cambiando la idea del bien por la contemplación. Pero de ser así, todas las críticas que Aristóteles haga a la idea del bien, en cuanto *summum bonum*, podrían caer también sobre cualquier otra entidad que tenga las mismas características. La segunda razón por la cual esta crítica es relevante es porque, si la posición de Aristóteles consiste en que todas nuestras acciones están dirigidas a la contemplación —o hacia una única actividad, cualquiera que ella sea—, hay una tensión entre este criterio teleológico y el carácter impreciso e inexacto que Aristóteles afirma que tiene la ética (EN, 1094b10-27, 1098a26-b8). Si hay un único fin al cual tienden nuestras acciones, Aristóteles estaría poniendo la ética en un nivel de precisión que choca con tal carácter inexacto. Según la postura exclusivista, todos y solamente aquellos actos que conduzcan a la contemplación —o al fin ‘más

⁴² Una aproximación a este problema aparece en Mackay, quien llama a este el “argumento rápido (*fast argument*)”, el cual conduce a Aristóteles a un dilema: “If the Fast Argument is interpreted too narrowly, its point about the whiteness of a white thing being independent of its duration will not apply to the goodness of the Form of the Good. If it is interpreted broadly enough to undermine the claim of the Form of the Good to be the chief good, it will equally undermine that claim for *eudaimonia*” (2005, 533).

final (τελειότατον)⁴³— pueden ser calificados como ‘buenos’, y alcanzar la contemplación se considera como ‘lo mejor’; así, tendríamos un criterio completamente claro y preciso para determinar cuándo una acción puede considerarse moralmente ‘buena’. Sin embargo, aun cuando la función del hombre sea una sola —en la medida en que la función del hombre determina la diferencia del hombre con respecto a las demás entidades—, los criterios para determinar si las actividades a las cuales da lugar esta función son ‘buenas’ no deberían ser tan precisos o, por lo menos, no derivarse directamente de la función misma.⁴⁴

Sin embargo, la crítica que más comúnmente se le ha hecho a la interpretación exclusivista tiene que ver con el papel de las virtudes morales y de la prudencia; es decir, de aquello que da lugar a la ‘acción’, propiamente humana. Según el intelectualista, las virtudes de carácter, y sus respectivas acciones, solamente pueden ser calificados de ‘fines intermedios’ o de acciones que se realizan por sí mismas, pero, además, con el fin de alcanzar la felicidad. Ya de por sí es un poco extraño que, aunque buena parte de la *EN* —desde I, 13 hasta V— esté dedicada a las virtudes de carácter, al final estas pasen a un segundo plano. Es aún más extraño que Aristóteles mismo reconozca que las virtudes de carácter, y sus consecuentes actividades, son humanas (ἀνθρωπικά) (*EN*, 1178a10, 14, 21), mientras que la vida conforme a la virtud intelectual, en sentido estricto, no sería humana sino divina, y que “una vida así sería superior a la humana, pues no se vivirá así en tanto hombre sino en tanto se da en sí mismo algo divino” (*EN*, 1177b26-28). Así, es bastante problemático el hecho de que Aristóteles concluya con una ‘felicidad divina’, sobre todo cuando

⁴³ Esta expresión ha sido centro de debate entre inclusivistas e intelectualistas. Para los primeros, la traducción debería ser “más completo” (Irwin 1999, 320), mientras que para los segundos, la traducción debería ser “más perfecto” (Kraut 1989, 228-233).

⁴⁴ Algunos intérpretes han sospechado que Aristóteles está cometiendo la falacia naturalista por el hecho de que intente derivar la ‘bondad’ de una acción o una actividad directamente de la función. Para una defensa de Aristóteles de esta crítica, cf. Gómez-Lobo (1989, 1991). Cabe anotar, además, que Gómez-Lobo resalta la distinción entre función y virtud —lo que le permite salvar a Aristóteles de la falacia naturalista—; esta distinción no podría ser fácilmente aceptada por la posición exclusivista, según la cual la sola actividad de la contemplación —en la cual no es posible distinguir entre ‘ejecutar la actividad’ y ‘ejecutarla bien’— es la felicidad. Así, para el intelectualista, sería mucho más difícil salvar a Aristóteles de dicha falacia.

intenta definir la felicidad del hombre respecto de ‘la función que es propia del ser humano (ἀνθρωπικός)’⁴⁵ —i. e., que todo ser humano, y solamente el ser humano realiza—. ⁴⁶

En conclusión, la interpretación exclusivista parece llevar la ética aristotélica a un extremo difícil de sostener: o bien la felicidad es algo que se encuentra más allá del alcance del ser humano, y es por tanto irrealizable y utópica, o bien se trata de una ‘actividad límite’, y por tanto de un concepto paradigmático que determine la normativa de las acciones, entonces no da cuenta de por qué no conformarse con la prudencia, en cuanto esta es la virtud intelectual que tiene que ver directamente con la acción y la decisión.

1.6. Las consecuencias problemáticas de la posición inclusivista

La posición inclusivista, como hemos visto *supra*, interpreta la felicidad como un ‘compuesto’ que incluye todas las actividades que son realizadas por sí mismas, y que tienen un valor intrínseco; tales actividades son tanto

⁴⁵ No es claro en el texto si la expresión ἀνθρωπικός se refiera a (1) algo propio del humano, i. e., que todos y solamente los seres humanos realicen y compartan, o (2) aunque sea compartido por los seres humanos, no sea exclusivo de los humanos, o incluso (3) que, aunque sea exclusivo de los humanos, no todos lo compartan. El texto parece referirse a la primera opción (EN, 1102b12, 1111b1, 1119a7, 1155b9), lo cual acerca fuertemente a las virtudes de carácter con la ‘función propia’ del ser humano (EN, 1097b28-33) y, por tanto, con la felicidad, tal como se expone en EN I, 7.

⁴⁶ Esto ha conducido a intérpretes como Bush a concluir que la felicidad en conformidad con el intelecto es reservada solamente para los dioses, pero la felicidad humana solamente depende de la prudencia y las virtudes de carácter, pues corresponde con la función propia y característica de los seres humanos: “Humans, or at least a select few of them, can obtain the divine good of contemplation, but the human good is the activity that is characteristically human: morally virtuous activity. Contemplation is the characteristically divine good, and so it does not qualify as the characteristically human good” (2008, 51). A diferencia de la posición inclusivista tradicional, que supone que la felicidad como actividad intelectual es solamente una parte de la felicidad, pero no su totalidad, Bush está renunciando por completo a incluir este tipo de actividades dentro de lo que es ‘la felicidad para el hombre’. El problema es, entonces, ¿por qué Aristóteles incluyó este análisis de la felicidad como contemplación y como actividad del intelecto? ¿Es acaso este análisis completamente espurio para la ética humana?

las virtuosas —*i. e.*, las que provienen de la virtud de carácter— como la contemplación. La una y la otra cumplen con la característica fundamental que Aristóteles reclama para la felicidad: son actividades (*ἐνέργειαι*) —aunque unas sean acciones (*πρᾶξεις*), y las otras simplemente actividades—, y todas son realizadas por sí mismas, sin tener en cuenta qué se sigue de ellas. Sin embargo, si no se trata de un tipo de actividad en particular, sino de distintos tipos de actividades, está fallando el criterio teleológico: no habría un único fin al que tenderían nuestras acciones, sino un conjunto heterogéneo de fines, y, además, difícilmente determinable, justamente porque ‘bien’ no se podría definir de manera precisa.

El inclusivista se toma en serio la crítica que Aristóteles hace de la teoría de las ideas de Platón, pero como consecuencia se queda sin un criterio claro de ‘bondad’; no se puede tratar solamente de la contemplación, sino además de otros ‘bienes’ —donde están la prudencia y las virtudes de carácter, incluidos también los bienes externos—; no hay, así, un criterio claro de unidad de ‘lo bueno’, y si no hay un criterio claro para ‘lo bueno’, mucho menos para ‘lo mejor’, *i. e.*, la felicidad. Esta consecuencia se puede evidenciar en un punto importante de la discusión aristotélica: el argumento de la función y el papel de la razón en dicho argumento. En efecto, Aristóteles parte, en *EN* I, 7, de determinar cuál es la ‘actividad propia del hombre’, y la ‘función propia del hombre’; tal función del hombre, señala Aristóteles, es determinada por “un cierto [modo de vida] práctico de quien tiene razón (*λόγον ἔχοντος*); y [tiene razón] o bien [1] en cuanto obedece, o bien [2] en cuanto razona (*λόγον ἔχον*), es decir, piensa (*διανοούμενον*)” (*EN*, 1098a3-4); a partir de aquí, y luego de una intrincada argumentación, Aristóteles culmina enunciando la definición de felicidad: “[...] el bien para el hombre resulta ser un actividad del alma de conformidad con la virtud” (*EN*, 1098a16-17). A partir de este argumento, la razón y la ‘racionalidad’, en general, comienzan a desempeñar un papel significativo en la ética aristotélica. Esta distinción de dos maneras en las que se dice ‘razón’ —(1) en cuanto obedece y (2) en cuanto piensa— será fundamental para distinguir la virtud ética de la intelectual: obedecer y seguir a la razón solamente es posible si se tienen unos hábitos y un

carácter éticamente bien desarrollado. ‘Obedecer’ es un sentido de ser ‘racional’: se es racional en este sentido en la medida en que se ‘escuche’ y se siga a la razón (EN, 1102b14-32). Pero hay un sentido de ser ‘racional’ que es antes del anterior, y condición de este: ser racional en cuanto ‘ordenar’ —y, en este mismo sentido, dar órdenes—.

Así las cosas, si hay dos modos en los que se da la ‘razón’ —una, la que obedece, y otra, la que piensa—, de la misma manera habrá dos tipos de ‘virtud’; y esta es justamente la conclusión de EN I, 13: “[...] la virtud también se divide en conformidad con esta distinción, pues decimos que unas son [virtudes] intelectuales (διανοητικαί) y las otras son de carácter (ἡθικαί)” (EN, 1103a3-5). Esta distinción entre tipos de virtudes es fundamental en la ética aristotélica, y determina en buena medida la estructura misma de la *Ética nicomaquea* —de la *Ética eudemia* también—: hay un tratamiento distinto, y tienen unas características completamente distintas las virtudes de carácter y las virtudes intelectuales.

De este modo, la razón en su ‘sentido pleno’ —i. e., en cuanto *piensa y ordena*— está vinculada solamente con las virtudes intelectuales; así, en el inicio del tratamiento de las virtudes intelectuales, Aristóteles señala que ‘la parte racional del alma’ se divide igualmente en dos:

Al distinguir las virtudes del alma, dijimos que unas eran del carácter y otras del intelecto. Ya hemos examinado las virtudes de carácter, así que ahora trataremos las demás virtudes, pero antes hablaremos del alma. Antes dijimos que el alma tiene dos partes, una que tiene razón y la otra que es irracional; ahora dividiremos del mismo modo la parte que tiene razón. Dejemos establecido que son dos las partes que tienen razón: la primera, con la cual contemplamos aquello de lo que existe cuyos principios no es posible que sean de otra manera, y la segunda, con la cual [contemplamos] los que pueden ser de otra manera. Pues por ser diferente en cuanto al género, también será diferente la parte del alma [que contempla] lo que es en género natural, si en efecto la cognición de estas cosas se da en dichas partes a partir de lo que les es más semejante y más propio. Llamemos científica a la primera parte de estas, y calculativa⁴⁷ a la segunda. Pues delibe-

⁴⁷ Es preciso hacer notar los problemas que tiene la expresión ‘calculativo’. Por una parte, parece tener un uso más relacionado con la matemática y con la ciencia, la cual haría difícil

rar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De modo que la parte calculativa es una de las partes racionales. (EN, 1138b35-1139a15)

Así las cosas, vemos que allí Aristóteles está continuando la investigación, ahora solamente con respecto a las virtudes intelectuales. Ahora señala Aristóteles que hay dos “partes racionales”⁴⁸ del alma: una *científica* y una *calculativa* o *deliberativa*. Así, por una parte, tendríamos lo que es objeto de *ciencia*, y por otra parte lo que es objeto de *deliberación*. Hecha esta división, tenemos, en consecuencia, dos ‘virtudes intelectuales’, una para cada parte racional del alma: a la primera parte le corresponde, como virtud, la sabiduría (σοφία), que estudia ‘todo aquello cuyos principios no es posible que sean de otra manera’, *i. e.*, todo lo que es objeto de conocimiento científico, y que es, por tanto, *necesario*. La segunda parte corresponde a la prudencia (φρόνησις), dado que es la que estudia lo que ‘puede ser de otra manera’, es decir, puede ser y no ser, tal como sucede con las acciones, que pueden darse o no.

Así, cuando Aristóteles pasa de estas dos partes racionales del alma a sus respectivas virtudes, no es extraño que termine afirmando que la virtud que corresponde a la parte *científica* del alma es la *sabiduría*, pero la virtud que corresponde a la parte *deliberativa* del alma es la *prudencia*. Esto es justamente lo que afirma Aristóteles al terminar su estudio de las virtudes intelectuales: “[...] se ha dicho ya qué es la prudencia y qué es la sabiduría, y qué resulta ser cada una de ellas; y también que cada una de estas es la virtud de una parte del alma” (EN, 1143b13-16).

establecer claramente la distinción que Aristóteles pretende trazar aquí. Posteriormente, trataremos en detalle estos problemas (cf. §4.2.1 & §4.2.2). La expresión hay que entenderla en un sentido más pragmático, como cuando se ‘calcula’ cómo acertar a su objetivo tensionando o aflojando (1138b19-25), tal como queda claro en este pasaje por la conexión con la deliberación, la cual tiene que ver, principalmente, con medios para alcanzar fines (EN, 1112b11-16), que se ‘calculan’ —se ‘estiman’ o se ‘juzgan’— por medio de ‘tensar’ o ‘aflojar’.

⁴⁸ Aristóteles utiliza frecuentemente la expresión “partes del alma” (EN, 1138b9, 1139a4), posiblemente respetando las mismas expresiones que usaban Platón y sus antecesores (DA, 432a22-26), aunque no está de acuerdo en que se trate de partes ‘espaciales’, separables las unas de otras. Tal vez sea más apropiado utilizar la expresión ‘capacidades’ o ‘potencias’ [δύναμεις], que también es utilizada por Aristóteles (EN, 1102a34).

Cada una de estas virtudes está asociada con una ‘parte racional’: prudencia con la parte deliberativa, y sabiduría con la parte científica. El problema para la interpretación inclusivista es justamente dar unidad a estos dos ‘tipos’ de razón. Si la felicidad —*i. e., el bien humano*— depende de la función propia del hombre, y si además la función propia del hombre es la razón, pero ‘razón’ se dice en dos sentidos distintos —razón científica y razón deliberativa—, y ninguno es derivable del otro, pues son completamente independientes —dado que son dos virtudes de dos partes del alma distinguibles la una de la otra—, la pregunta es ¿cuál es, en sentido estricto, la *función propia* del ser humano? Más aún, ¿en qué consiste, en últimas, para Aristóteles, ser *humano*? Si el supuesto del inclusivista es correcto, Aristóteles estaría cayendo en una ambigüedad sumamente problemática con respecto a la felicidad; el inclusivista, al asumir que la felicidad es un conjunto heterogéneo de actividades conforme a distintos tipos de razón, hace que uno de los términos fundamentales de la ética aristotélica —el término *razón*— sea un término equívoco.

Expongamos en más detalle el problema: según el inclusivista, la felicidad incluye las actividades realizadas de acuerdo con cada una de las virtudes —tanto intelectuales como de carácter—. El problema aparece a la hora de pasar del término general de felicidad al caso particular de ‘el hombre feliz’: si la felicidad es la conjunción de actividades del tipo *A*, *B* y *C*, entonces para que se pueda afirmar que ‘*x* es feliz’, *x* debe cumplir con la conjunción de las actividades *A*, *B* y *C*. Es decir, *x* tiene que llevar a cabo todos estos tipos de actividades, tanto acciones (*πραξεις*) como contemplación (*θεωρία*). Desde esta perspectiva, el inclusivismo, al comprometerse con la conjunción de distintos tipos de actividades, está concluyendo que quien es realmente feliz tiene que ser sabio y prudente y valiente y justo y moderado y todas las demás virtudes de carácter. Suponiendo la tesis de la reciprocidad de las virtudes,⁴⁹ solamente haría falta que quien sea feliz fuera sabio y prudente. Sin embargo, según Aristóteles,

⁴⁹ Según la tesis de la reciprocidad de las virtudes, quien es prudente tiene al mismo tiempo todas las virtudes de carácter, y quien tiene las virtudes de carácter es, al mismo tiempo, prudente (EN, 1144b32-1145a2). Aunque esta tesis es problemática con respecto a algunas virtudes, es en principio salvable con respecto a las virtudes de gran escala (Irwin 1988).

parece imposible tener ambas virtudes al mismo tiempo: el sabio necesita tener tiempo libre (σχολή) para dedicarse a la contemplación, pero quien se dedica a la política no tiene tal tiempo libre (EN, 1177b4-15), lo que conduce a un dilema insalvable: si tiene tiempo libre, podrá ejercer la contemplación, pero no la acción; pero si se dedica a la acción, no tiene tiempo libre y, por tanto, no puede dedicarse a la contemplación.

Sin embargo, el inclusivista podría replicar que no se trata de la conjunción de las virtudes, sino de la *suma lógica* de las virtudes.⁵⁰ En este caso, no se trataría de una conjunción, sino de una disyunción; ello querría decir que ‘ser feliz’ es llevar a cabo actividades, ya sea según la prudencia, ya sea según la sabiduría. Esta parece ser la posición de Irwin:

The virtues of character, and the actions that accord with them, deserve to be chosen for their own sake as components of happiness. In the virtuous person, they regulate the choice of other goods, and so they also regulate choices about study [θεωρία]. Admittedly, Aristotle does not explain how we should decide on particular occasions whether to pursue study or to prefer one of the other components of happiness. (1999, xxiv-xxv, énfasis añadido)

Así, esta interpretación del inclusivismo como una *suma lógica* tiene como consecuencia que el que es feliz tiene dos posibilidades: lleva a cabo acciones virtuosas, y por tanto es prudente, o simplemente contempla y es sabio. Pero esta segunda opción es imposible: según el propio Aristóteles es imposible dedicarse exclusivamente a la contemplación, pues, para eso, en cuanto seres humanos, nos hacen falta bienes externos —así sean pocos— (EN, 1178a34-b17), y por tanto no se cumpliría con la ‘autosuficiencia’ (αὐταρκες), el cual es, según Aristóteles, un requisito formal de la felicidad:

[...] decimos que la autosuficiencia es lo que por sí mismo hace preferible la vida y no precisa de nada más, y de tal modo creemos que es la felicidad; además, [la felicidad] es el más preferible de todos [los bienes] sin que haya que añadirle nada —es

⁵⁰ Utilizo la expresión *suma lógica* aquí en el sentido técnico de la lógica moderna, *i. e.*, como disyunción, pues en la disyunción basta con que uno solo de sus términos sea verdadero para que la disyunción entera también sea verdadera.

evidente que añadiéndole el más pequeño de los bienes es más preferible—; pues el agregado da lugar a una superioridad en los bienes, y de los bienes siempre es más preferible el mayor. (EN, 1097b15-20)

Aquí se evidencia el principal problema de la conclusión inclusivista: al poner al mismo nivel la sabiduría y la prudencia, no puede dar cuenta del papel de la primera en la ética; pues bastaría con la segunda para ser feliz. Si se trata de escoger entre ambos modos de vida —el político y el filosófico— para alcanzar la felicidad, el inclusivista parece quedarse sin buenas razones para afirmar por qué el modo de vida filosófico podría ser elegido. De hecho, el filósofo, en la medida en que no requiere ningún tipo de ‘bienes externos’, parece no requerir de nadie ni nada en absoluto; sin embargo, un tipo de felicidad de este tipo parecería no ser propia de los seres humanos, o por lo menos inalcanzable para estos; en efecto, vivir en contemplación permanente parece ser prácticamente imposible para un ser humano que tiene que satisfacer ciertas necesidades básicas como comida, techo, etc., las cuales se suplen a través de la vida política. Y si esto es así, la conclusión para el inclusivista es que la vida contemplativa resulta mucho menos elegible que la vida filosófica, lo que, según afirma Aristóteles en EN X, 7-8, parece absurdo.

1.7. Los supuestos del problema

Ambas posiciones están sujetas a objeciones insalvables, lo que podría indicar que, tal como está puesta la discusión, cualquiera de las dos resulta inviable. El exclusivista intenta dar unidad a en qué consiste ‘ser feliz’, pero tal unidad tiende hacia la univocidad, sin reconocer que ‘el bien humano’ es algo que se dice de muchas maneras; más aún, su unidad tiende a volverse una unidad en el intelecto, y se da solamente al nivel teórico, pasando a un segundo plano el aspecto práctico. Por su parte, el inclusivista intenta mantener la multivocidad de ‘el bien humano’, pero al mantenerla es incapaz de establecer relaciones entre los distintos significados de ‘bien humano’. En otras palabras, el enfrentamiento entre el exclusivista y el inclusivista está girando en torno al problema entre la univocidad y la multivocidad, de manera similar a como sucede en la *Metafísica* (Γ, 2), pero en este caso no del concepto de ‘ser’ sino del de ‘bien’. El problema de la unidad del significado

de la expresión ‘ser’ es resuelto por Aristóteles respecto de la ‘significación focal’,⁵¹ pero en la *EN* esta posibilidad tiene un tratamiento completamente diferente:

En tanto bienes, son distintas la estima, la prudencia y el placer, y sus definiciones son diferentes, por lo que no hay un bien común según una única Idea. Pero, ¿de qué modo se les llamarán [bienes]? Pues no parecen ser homónimos al azar. ¿Acaso [son bienes] (1) porque lo son a partir de un único bien, o (2) porque todos se dirigen a un único [bien], o (3) lo son más bien por analogía? [...] Sin embargo, tal vez tengamos que dejar de lado por ahora estos asuntos, pues mayor precisión sobre ellos sería más propia de otra [clase de] filosofía. (*EN*, 1096b23-31)⁵²

En este pasaje, se deja de lado la discusión semántica con respecto a la posible unidad de significado del término ‘bien’. Hay dos posibles razones para

⁵¹ Para resolver el problema de la unidad de significación de la expresión ‘algo que es’ (τὸ ὄν), dice Aristóteles: “[...] ‘algo que es’ se dice de muchas maneras, pero en relación con una única cosa (πρὸς ἓν) y una única naturaleza pero no por homonimia [...] unas veces [se les llama ‘algo que es’] porque son entidades, otras por ser afecciones de la entidad, otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones, o cualidades o agentes generadores ya de la entidad, ya de aquellas cosas que se dicen con relación a la entidad” (*Metaph.*, 1003b5-10). Esta unidad πρὸς ἓν, aunque no se trate exactamente de una sinonimia, resuelve el problema de la unidad de significado del término ‘ser’ (Owen, 1960). Shields (1999, 56-62) prefiere llamar a la relación πρὸς ἓν “core-dependent homonymy (homonimia núcleo-dependiente)”.

⁵² En este pasaje, Aristóteles parece sugerir algo similar a la ‘significación focal’, en particular en la opción (2) “todos se dirigen a un único [bien] (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν)”. Sin embargo, no parece tratarse exactamente de lo mismo. En primer lugar, porque, aunque aparece la expresión πρὸς ἓν, no se busca que la expresión ‘bien’ tenga una unidad de significado. La diferencia aquí es el verbo ‘dirigirse a (συντελεῖν)’ —que también podría traducirse como ‘contribuir’—, por lo que tendríamos algo así como una ‘contribución focal’ a un único fin —probablemente la felicidad—. De cualquier manera, si esta fuera la posición aristotélica, se esperaría un análisis más explícito y más detallado de Aristóteles de su propia posición. El asunto relevante es que Aristóteles parece rechazar esta opción con respecto al término ‘bien’, o por lo menos renunciar a ella en el campo de la ética, pero más bien dejarla para su *Metafísica*. Sobre la ‘homonimia del bien’, véase Shields (1999, cap. 8), quien afirma que Aristóteles muestra esta homonimia, pero no logra dar cuenta de una *homonimia núcleo-dependiente*, como la de la *Metafísica*, pero, al final de su obra, y por mor de defender su propia teoría ética, no puede aceptar completamente la no univocidad del término *bien*. La respuesta a este problema, es, según Shields, respecto de *las funciones y las actividades*. Esta pista, y esta unidad en torno a las funciones y las actividades, la seguiremos en detalle en los capítulos 2 y 3.

que Aristóteles dejara de lado esta discusión: o es irrelevante para la ética —si se tiene en cuenta que con esta lo que se pretende es ‘ser bueno’ y no simplemente ‘saber *qué es* lo bueno’— o en la ética no se puede alcanzar ni siquiera tal nivel de precisión semántica como el de la significación focal. Cualquiera que sea la razón que haya llevado a Aristóteles a alejarse de esta discusión semántica, es claro que de lo que sí se quiere ocupar Aristóteles es del ‘bien realizable’ (πρακτόν) por el hombre (cf. *EN*, 1096b32-34), es decir, del ‘bien humano’, y es preciso hacer énfasis en el *humano*, pues es este su principal interés en la ética, y no el ‘bien *en sí mismo*’ o ‘bien común’.

Puesto en estos términos es entonces difícil comprender por qué Aristóteles afirma en *EN X*, 7 que la felicidad —*i. e.*, el ‘bien realizable para el hombre’— es la contemplación (θεωρία) o el intelecto (νοῦς); es claro que el intelecto o la contemplación no es algo que, en sentido estricto, se ‘realice’ o se haga (πράττει), así que, si la felicidad también aplica para el intelecto, debe hacerlo en otro sentido completamente distinto de como aplica para las acciones. Esto parece ser razón suficiente, según tanto exclusivistas como inclusivistas, para pensar en dos tipos diferentes de felicidad —el primer tipo, que depende del intelecto, y el segundo tipo, que depende de las virtudes de carácter y de la prudencia—. Así, el debate inclusivismo-exclusivismo parece basarse en esta distinción: para el inclusivista, la felicidad es la reunión o la conjunción —o la disyunción— de los dos tipos de felicidad; mientras que el exclusivista prefiere poner esta relación de manera jerárquica, situando en un primer nivel el intelecto y la contemplación, y en un segundo lugar la prudencia y las virtudes de carácter. Ambas parten del hecho de que hay contemplación, por una parte, y hay acción, por otra, y que estos ámbitos están separados.⁵³

Es preciso resaltar aquí que buena parte de la distinción entre felicidad primera y felicidad segunda parte de supuestos psicológicos y metafísicos. Aristóteles señala lo siguiente en *EN X*, 8:

⁵³ Kraut plantea el problema en los siguientes términos: “Is he [Aristóteles] saying that one should lead the philosophical life *rather than* [*sic*] the other one? Or are we to combine the two lives and lead them both? (1989, 16-17).”

Parece que algunas [acciones virtuosas] se dan *a partir del cuerpo*, y que la virtud de carácter tiene mucha afinidad con las afecciones; también la prudencia está unida a la virtud de carácter, y esta a la prudencia [...] Y si estas están unidas a las afecciones, también lo están al *compuesto*, y las virtudes del *compuesto* son humanas, y [de igual manera] el modo de vida y la felicidad según estas. Pero [la virtud] del intelecto es separada. (EN, 1178a14-22, énfasis añadido)

Aristóteles señala, en este pasaje, que la virtud de carácter y la prudencia pertenecen al *cuerpo* (σῶμα) o al *compuesto* (σύνθετον),⁵⁴ mientras que la virtud del *intelecto* es ‘separada’ (κεχωρισμένη), lo que quiere decir que pertenece exclusivamente al alma. Estos términos provienen de la metafísica y de la psicología aristotélica, y los está incluyendo en este pasaje para refinar la distinción entre prudencia y sabiduría. Sin embargo, si la distinción entre dos tipos de felicidad —contemplación y acción virtuosa— se basan en la distinción entre sabiduría y prudencia, y la distinción entre estas dos últimas a su vez se basa en una distinción entre alma y cuerpo —o intelecto y compuesto—, esto conduciría a una tesis que Aristóteles discute y refuta frecuentemente justo en sus textos metafísicos y psicológicos: el dualismo. La distinción entre estos dos tipos de felicidad conduciría a afirmar que un ser humano es dos ‘sustancias’ distinguibles la una de la otra: el cuerpo —o el compuesto— y el intelecto, lo que está en contra de una de las principales tesis metafísicas, biológicas y psicológicas de Aristóteles: el hilemorfismo.⁵⁵

⁵⁴ Cabe aclarar que la distinción metafísica —base de la teoría hilemorfista— *forma/materia/compuesto* es equivalente a la distinción psicológica *alma/cuerpo/ser vivo*. Dice Aristóteles: “[...] el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (DA, 412a19-21).

⁵⁵ Si bien la tesis del hilemorfismo no aparece explícita en ninguno de los tratados éticos de Aristóteles, lo que pretendemos señalar es que esta discusión inclusivismo-exclusivismo, dado que está suponiendo de alguna manera el dualismo, se podría resolver apelando al hilemorfismo aristotélico. Más aún, si bien no tenemos literalmente evidencia del hilemorfismo en ninguna de las éticas, resulta mucho más absurdo hacer una lectura de estas contraria a la tesis del hilemorfismo. Hay, particularmente, dos razones para, por lo menos, sospechar algunas conclusiones sacadas del hilemorfismo: la primera tiene que ver, justamente, con la relación entre intelecto y cuerpo —relación que Aristóteles expone en *De anima* III, 4-8; y la segunda razón tiene que ver con el uso de términos asociados a la física aristotélica, como son los de “acto” y “potencia”, que en la ética van a tener lugar como “actividad” (ἐνέργεια) y “disposición” (ἕξις).

Puesta la distinción en estos términos, tenemos indicios claros de que el mismo Aristóteles abordó este problema, por lo general, con respuestas negativas. Tal es el caso del inicio del primer libro del *De anima*, donde refiriéndose al problema de si las emociones del alma se dan separadas del cuerpo, dice: “[...] está claro que las afecciones (πάθη) son enunciados propios de la materia” (403a25); y luego concluye el capítulo 1 afirmando que “las afecciones del alma no son separadas de la materia natural de los animales en tanto que les corresponde tal tipo de afección” (403b17). Es preciso hacer una aclaración en este momento: Aristóteles no está afirmando en *EN X*, 8 que *cuerpo* y *alma* sean separadas; solamente el *intelecto* (νοῦς) es separado del cuerpo, y el intelecto es tan solo una ‘parte’ del alma. Sin embargo, ¿realmente Aristóteles consideró al ser humano como una excepción o como un caso particular que no se ajustaba a su teoría hilemorfista? Este es un problema distinto del problema planteado originalmente; no obstante, si la distinción entre dos tipos de felicidad se basa en la distinción entre dos modos de vidas —una contemplativa y la otra activa—, cada uno de ellos siguiendo una virtud distinta, y a su vez la distinción entre virtudes intelectuales se basa en la supuesta ‘separabilidad’ del intelecto, entonces todo el problema entre la interpretación inclusivista y la intelectualista se basa o supone la separabilidad del intelecto.

En otras palabras, si hay efectiva y realmente una distinción entre dos tipos de felicidad —y en consecuencia hay que escoger entre la felicidad del intelecto y la felicidad de las virtudes de carácter junto con la prudencia—, entonces hay una consecuente disyunción entre virtudes intelectuales: o sabiduría o prudencia. Pero si hay tal disyunción entre virtudes intelectuales, entonces hay también una distinción entre dos ‘agentes’ que realizan la actividad: el intelecto y el sujeto en cuanto compuesto. Ahora bien, si efectivamente no hay dualismo intelecto-ser humano como compuesto, tampoco habrá en Aristóteles una distinción efectiva y disyuntiva entre dos tipos de felicidad —tal como se ha supuesto hasta el momento el problema—, y por tanto, el problema con respecto a la supremacía, jerarquización o conjunción entre los tipos de felicidad se convertirá en un falso dilema.

Como conclusión hasta este momento, es preciso señalar que aceptar el problema exclusivismo-inclusivismo implica aceptar que existe cierto dualismo en Aristóteles, al aceptar que hay que escoger entre la vida política y la vida contemplativa. Hasta el momento no hemos mostrado que esta sea una interpretación incorrecta de la ética aristotélica, pero es preciso señalar que, una vez deshecho el dualismo, en consecuencia, se deshacen las bases del problema exclusivismo-inclusivismo, pues no habrá que escoger entre ambos modos de vida. Esto no quiere decir que desaparezca completamente la distinción vida activa-vida contemplativa, sino, más bien, se requeriría reinterpretar dicha distinción, junto con la distinción entre prudencia y sabiduría, pero sin el supuesto ontológico dualista, lo que acercaría considerablemente a ambas virtudes intelectuales.

1.8. La disolución del problema: intelectualismo no exclusivista

Aunque nuestra manera de abordar el problema es novedosa, es preciso reconocer que en la literatura sobre el tema hay varias propuestas similares de las cuales heredamos tanto su espíritu ‘compatibilista’ entre los modos de vida como algunos argumentos específicos que iremos recociendo. Una primera aproximación de esta opción compatibilista la encontramos ya en el comentario de Aspasio a la *Ética nicomaquea*. Recordemos que, según Aristóteles, la felicidad es “una actividad del alma conforme a la virtud, y si hay varias [virtudes], conforme a la mejor y más final” (*EN*, 1098a17-18); con respecto a este pasaje, Aspasio afirma: “Tal es la contemplación, sobre la cual [Aristóteles] hablará más adelante, suponiendo que previamente se da la nobleza (ἡτοι θεωρητικὴν, περὶ ἧς ὕστερον ἐρεῖ, προὔπαρχούσης δηλονότι τῆς καλοκαγαθίας)” (*in EN*, 19, 1-2). El comentario de Aspasio es sustancial por varias razones. La primera, porque se plantea de manera explícita que la felicidad es la contemplación. Sin embargo, la referencia a la nobleza (καλοκαγαθία) resulta importante, primero porque esta no aparece en la *EN*, aunque aparece al final de la *Ética eudemia* ocupando un lugar fundamental: no se trata ni de una virtud de carácter ni de una virtud intelectual, sino de la virtud ‘total’. Así, esta posición compatibilista que

encontramos en Aspasio también la encontramos en la *Ética eudemia*, expresada en la virtud total de la *nobleza*.

Tengamos en cuenta varias cosas: el problema que hemos estado señalando, entre el inclusivismo y exclusivismo, se ve agudizado, principalmente, por la distinción —y la dicotomía— que se plantea entre sabiduría (σοφία) y prudencia (φρόνησις) en el libro VI de la *Ética nicomaquea*. Sin embargo, recordemos que este es un libro común a ambas éticas, y que, a partir del trabajo de Kenny (1978), se consideran que los libros comunes son más cercanos a la *EE* que a la *EN*. Así las cosas, si la dicotomía entre sabiduría y prudencia hay que leerla en concordancia con el final de la *EE*, y no de la *EN*, entonces estas virtudes no dan lugar a dos *modos de vida distintos*, porque terminan siendo reunidos por la virtud de la *nobleza*. Además, si el intelectualismo expuesto por Aristóteles en *EN* X, 6-8 se lee sin la dicotomía sabiduría-prudencia, entonces el problema que hemos presentado de igual manera se diluye.

También tomaremos como referencia algunos comentarios realizados a la *Ética nicomaquea* a finales del siglo XIX, en particular los de Grant (1885), Stewart (1892) y Burnet (1900), no solamente por la calidad filosófica y filológica de sus comentarios, sino también porque estos no se encuentran inmersos ni permeados por las dos posiciones contrapuestas que estamos analizando. En particular, nos interesa la posición que toma Stewart en su comentario a la *Ética nicomaquea*, quien en su parte inicial plantea lo siguiente:

Εὐδαιμονία, then, even when realised in the performance of moral actions, is θεωρία, or contemplation of the eternal: for the εἶδος of human nature, which must be known, if moral conduct is to be achieved, cannot be known except in view of its end [...] The ultimate good, then, which man seeks after is the consciousness of his own εἶδος as θεῖον. It is only the 'Thinker' as such, in the θεωρητικὸς βίος, who has this consciousness clearly (see *EN*, x. 8. 8). The morally excellent man, however, acts in a manner which would be inexplicable unless the εἶδος of Human Nature were such as the Thinker is conscious of it. (1892, 1:5)

Según Stewart, la relación entre las virtudes morales y la contemplación es, básicamente, que las primeras sin la segunda serían inexplicables;

mientras que la segunda, sin las primeras, sería completamente irrealizable. En últimas, lo que insinúa Stewart, y como pretendemos defender, es que es imposible que se dé un modo de vida sin que al mismo tiempo se dé el otro; habría algo así como un tipo de bicondicionalidad entre ambas virtudes intelectuales: aunque formalmente sean distintas, si la una está presente, necesariamente la otra también, y viceversa. Sin embargo, vale la pena hacer énfasis en la *primacía teleológica* que tiene la vida contemplativa con respecto a la vida práctica; este es un punto importante del intelectualismo que vale la pena rescatar: las acciones virtuosas se realizan *con el fin de la contemplación* (*θεωρεῖν ἕνεκα*), lo que muestra una continuidad entre ambos modos de vida: el modo de vida contemplativo solamente es alcanzable por el modo de vida práctico; y el modo de vida práctico solamente llega a su culmen cuando se alcanza el modo de vida contemplativo.

Un segundo antecedente importante es la tesis de Reeve (1992, 97-98), según la cual la *eudaimonía* es un *primer principio de la ética*. A partir de allí prueba que hay un papel importante del intelecto (*νοῦς*) en la consecución de la *eudaimonía*:

First, it provides *phronēsis* with the knowledge of ethical universals it needs in order to achieve *eudaimonia* reliably. But, second, it —or rather its activation, study [*θεωρία*]— is the teleological cause of practical activity, of activity expressing *phronēsis*. For activity expressing *phronēsis* is for the sake of study. That is why, indeed, the first principles of *nous* and of desire are the same (*Metaph.*, 1072a27). For *nous* conceived of as primary *eudaimonia* is the first principle, or final end, of desire, and *nous* conceived of as study, as the most exact form of scientific-knowledge, being identical to god, is its own first principle or final cause. (97-98)

Así, según Reeve, el intelecto, o *noûs*, cumple un papel práctico de suma importancia, al determinar no solamente el fin de la *phronēsis*, sino además dando los principios por los cuales esta debe seguir como norma. En principio, dado el carácter contingente que tiene la ética aristotélica —y que Reeve no desconce—, si hay algo así como unos “principios” en la ética, estos deben ser, fundamentalmente, teleológicos, y en consonancia con la

posición aristotélica, también “teóricos”, pero eso no quiere decir que la contemplación sea “irrealizable”; justamente se realiza gracias al ejercicio de la *phronēsis*. Así, concluye Reeve, “study, even though it is primary *eudaimonia*, is not enough by itself to make a life *eudaimōn*” (1992, 159).

En la más reciente defensa del intelectualismo, Meyer presenta la teoría de una manera que podríamos llamar *no exclusivista*:

Aristotle clearly recognizes that *theoria* is both within the scope of practical reason (as an activity one can choose to engage in) and also above it (as a higher goal whose pursuit limits the pursuit of practical reasoning). This twofold status of *theoria* is a function of the human condition, as Aristotle conceives it. As human beings we exercise choice; thus *theoria*, as an activity we choose to engage in, is subject to the norms that govern choice. But, as beings capable of engaging in *theoria*, we share in the divine nature (EN, X.7, 1177a15-16) and are bound by the imperative to exercise it (1177b31-34). *Theoria* is thus our best and ultimate good, not simply one among the many goods we pursue in life. (2011, 64)

Lo que propone Meyer es un tipo de “intelectualismo” que es fundamental en la medida en que esta desempeña un papel tanto en la *vida contemplativa* como en la *vida activa*. Este carácter de unidad en lo que se refiere a las distintas virtudes intelectuales es lo que le da su carácter de “mejor y último bien”.⁵⁶ Hay un punto importante en la propuesta de Meyer: si se trata de “elegir” entre un tipo de vida u otro, antes del mejor modo de vida está la “elección” —o la “decisión” que se tome—. Pero toda elección y decisión es una decisión propia del modo de vida práctico: para elegir correctamente, primero hay que deliberar. La mejor decisión posible es la vida contemplativa, pero la “elección” de la vida contemplativa es una elección de carácter práctico, como todas las elecciones. Así, ambas vidas son inseparables la una de la otra.

⁵⁶ Meyer defiende uno de los supuestos básicos del inclusivismo que defiende Ackrill ([1974] 1980): la relación ‘ἐνεκα τοῦ’ —for the sake of, en la versión inglesa— es una relación entre *elementos constitutivos* de la felicidad, y no es una relación causal, como supone y critica Kraut (1989, 178-179). Sin embargo, la conclusión que extrae Meyer es que, si esta relación se pone respecto de los elementos constitutivos, no necesariamente apoya el inclusivismo sostenido por Ackrill.

Una propuesta cercana a esta es la que intentamos proponer, si bien queremos ir un poco más allá, dando cuenta de las relaciones que hay entre la contemplación, el intelecto y la prudencia. Nuestra propuesta podrá ser aceptada una vez mostremos que hay un elemento contemplativo —o *intelectivo*— que también es un elemento constitutivo fundamental de la vida activa, práctica y política: la *deliberación* y la *decisión*. De esta manera, terminaremos mostrando cómo, pese a la distinción entre vida activa y vida contemplativa que plantea Aristóteles al final de *EN X*, esta distinción no es dicotómica, sino que es complementaria, tal como se puede evidenciar en otras obras aristotélicas, en particular en la *Ética eudemia* y en la *Política*.

Siguiendo esta interpretación, y con este objetivo en mente, lo que se presentará en los posteriores capítulos será, entonces, una refutación del dualismo vida activa-vida contemplativa, y se intentará defender una tesis ‘compatibilista’ —o también ‘intelectualista no exclusivista’— entre ambos modos de vida, determinando principalmente las continuidades y los tránsitos de uno a otro modo de vida.



**La felicidad como
actividad última**

Happiness as final activity

2

En el presente capítulo, haremos una reconstrucción de dos de los principales supuestos de la ética aristotélica que nos permita superar la disyunción entre un *fin exclusivo* y un *fin inclusivo*: (1) el supuesto teleológico genérico, según el cual todas nuestras actividades son realizadas con una finalidad; (2) el supuesto teleológico específico, según el cual la felicidad es, a su vez, una actividad, pero que no se persigue con una finalidad distinta de sí misma. Ambos supuestos han sido interpretados de manera distinta tanto por inclusivistas como por exclusivistas; así, la aclaración de la relación entre actividades y fines permitirá comprender mejor cómo Aristóteles propone la consecución de la felicidad, en la medida en que la actividad de la felicidad es *la única* a la que tienden todas las demás actividades humanas.

Lo que intentaremos mostrar es que ninguna de las dos propuestas interpretativas —ni la inclusivista ni la exclusivista— hace justicia al propósito que Aristóteles traza en el libro I de la *Ética nicomaquea*, en el cual, por su carácter programático, no se quiere exponer de manera acabada y en detalle en qué consiste el ‘bien buscado’. El propósito de este capítulo es dejar clara la existencia de su objeto de investigación —*i. e.*, el ‘bien buscado por el hombre’— y dar algunas pistas y lineamientos importantes acerca de cómo establecerlo y cómo alcanzarlo; pero, sin la discusión posterior, es imposible tener clara cuál es la posición de Aristóteles al respecto. De esta manera, aun cuando sea posible hacer lecturas tanto inclusivistas como exclusivistas de este primer libro, por el carácter programático que tiene, se torna imposible determinar cuál de las dos lecturas es la correcta, pues Aristóteles posiblemente está contemplando y examinando ambas posibilidades. Lo que intentaremos mostrar es que no comprometerse o no interpretar este libro introductorio según alguna de las dos posiciones en disputa da una perspectiva mucho más amplia del proyecto investigativo que Aristóteles pretende llevar a cabo en toda la *Ética nicomaquea*: buscar cuál es el ‘bien humano, realizable mediante la acción’.

En este capítulo, vamos a centrarnos en tres momentos distintos de la argumentación aristotélica; a cada uno de los cuales se dedicará una sec-

ción. La primera (§2.1) estará dedicada a analizar el problema que plantea Aristóteles con respecto al fin último o, como él lo llamará, el ‘bien buscado’. Allí aclararemos los primeros supuestos del proyecto aristotélico, y estableceremos en más detalle uno de los principales problemas que requieren solución para una interpretación consistente de la ética aristotélica: pasar de “todo tiende a *algo bueno* (ἀγαθοῦ τινός)” a “todo tiende a *lo bueno* (τἀγαθόν)”.

Posteriormente (§2.2), reconstruiremos uno de los argumentos iniciales y más discutidos de la *Ética nicomaquea* (EN, 1094a18-22), argumento con el cual se ha considerado comúnmente que Aristóteles quiere pasar de “todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινός)” a “todo tiende a lo bueno (τἀγαθόν)”. Según algunas posturas, en este texto Aristóteles está cometiendo una falacia, al pasar sin más de una expresión a la otra, pero, según otras, se ha afirmado que el argumento es solamente hipotético, pero *de facto* no está probando nada. Como intentaremos mostrar en más detalle, en dicho argumento lo único que se está probando es la existencia del objeto de investigación en toda la *Ética nicomaquea*, i. e., la existencia de *lo bueno*. Así, aunque haya un argumento completo en este pasaje, el argumento es meramente programático, y no prueba nada con respecto a las características de *lo bueno*.

En la última sección (§2.3), analizaremos el *argumento de la función* (EN I, 7), en el que Aristóteles enuncia las características esenciales de *lo bueno* —como el fin buscado—. Con la definición de felicidad, se establece, por tanto, la unidad del objeto de investigación; mostraremos que solamente en la medida en que haya tal *unidad* es posible salvar a Aristóteles de pasar falazmente de la afirmación “todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινός)” a “todo tiende a lo bueno (τἀγαθόν)”. Sin embargo, como veremos, aun cuando se dé este salto, en el libro I de la *Ética nicomaquea* no da un veredicto definitivo con respecto a si el tipo de unidad es *inclusivo* o *exclusivo*, por dos razones: la primera, por el carácter puramente programático de este primer libro, y la segunda, por el carácter esquemático y poco preciso de la ética aristotélica.

2.1. El problema general de la unidad del bien

Es bajo dos supuestos que Aristóteles inicia la *Ética nicomaquea*, como mencionamos al comienzo del presente capítulo. El primero, según el cual todas nuestras acciones tienden a un fin; y el segundo, según el cual la felicidad es la única actividad que se realiza por sí misma —*i. e.*, cuyo fin es sí misma—. Miremos por ahora en qué consiste el primer supuesto. En el comienzo del texto, afirma Aristóteles que “toda técnica y toda investigación, del mismo modo que toda acción y decisión, parecen tender a algún bien (Πᾶσα τέχνη και πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε και προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ)” (*EN*, 1094a1-2). El hecho de que Aristóteles utilice la expresión ‘parece (δοκεῖ)’ es un indicio de que Aristóteles no se quiere comprometer completamente con esta afirmación⁵⁷ o que está asumiendo como una *éndoxa* a la que va a tener que someter a análisis. Sin embargo, de esta oración inicial se siguen dos cosas: (1) que todas estas actividades⁵⁸ *tienden* (ἐφίεσθαι) a algo y (2) que aquello a lo que todas las actividades tienden no es cualquier fin, es *algún bien*.

Ambas consecuencias son problemáticas, y requieren aclaración, principalmente porque el tipo de compromiso de Aristóteles con estas consecuencias determina, en buena medida, su propia concepción de felicidad. La primera consecuencia (1) plantea un interrogante inicial: ¿es constitutivo de toda actividad *tender* —o estar dirigido— a un fin? ¿No habría

⁵⁷ Grant (1885, 1:421) opina lo contrario; sin embargo, como lo defiende Reeve (1992, 107), la clasificación de distintos fines que le prosigue a este pasaje muestra que Aristóteles está intentando aclarar dicha afirmación. Así también lo supone Lear (2002, 21).

⁵⁸ Tal como ya lo consideraba Aspasio, habría que llamar *actividades* (ἐνέργεια) estas cuatro cosas con las que Aristóteles inicia la *EN* (τέχνη, μέθοδος, πρᾶξις y προαίρεσις); de esta manera, también se explicarían las aclaraciones que vienen más adelante a este párrafo inicial: “Parece haber diferencia entre los fines (Διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν)” (*EN*, 1094a3-4), a lo que comenta Aspasio: “Pues tales fines son actividades, tanto de los conocimientos prácticos como de los teóricos; en efecto, tanto las acciones como la contemplación son actividades (τὰ μὲν γὰρ αὐτὰ αἱ ἐνέργεια τέλη εἰσὶ, τῶν τε πρακτικῶν ἐπιστημῶν και τῶν θεωρητικῶν· αἱ τε γὰρ πρᾶξεις ἐνέργεια ἢ τε θεωρία)” (*in EN*, 4, 15-17). Es importante señalar que Aspasio no está notando, de entrada, una preferencia, ya sea por las actividades teóricas, ya sea por las prácticas: todas siguen la misma estructura teleológica.

acaso actividades que se realicen *sin una finalidad determinada*? Este es un supuesto que no es evidente a primera vista, y que Aristóteles va a tener que defender —por lo menos en lo que a las actividades humanas se refiere—. Con respecto a la segunda consecuencia (2), el asunto es un tanto distinto: ¿a qué se refiere Aristóteles con que todas las actividades *tiendan a algún bien*? ¿A qué tipo de *bien* tienden las acciones? ¿No sería posible que algunas acciones tendieran, más bien, a *un mal* —como parece ser el caso de las acciones viciosas e incontinentes⁵⁹—?

Estos cuestionamientos obligan a examinar cómo Aristóteles está sustentando su afirmación inicial de la *Ética nicomaquea*. Así es como Aristóteles apela a que “por esta razón es que se ha manifestado adecuadamente que el bien es aquello a lo que todo tiende (διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται)” (EN, 1094a2-3).⁶⁰ No es claro en esta afirmación a qué se refiera Aristóteles con “a lo que todo tiende”; bien podría tratarse de una tesis puramente ontológica, como supone la aparente referencia a Eudoxo en este pasaje.⁶¹ Así, cuando Aristóteles se refiere aquí a “todo” con un nivel de generalidad muy amplio, se está refiriendo no solamente a los seres humanos —contrario a lo que se podría suponer a partir de la afirmación inicial, pues solamente los seres humanos son capaces de llevar a cabo *técnicas, investigaciones, acciones y decisiones*—. De lo que se

⁵⁹ Este supuesto parece estar acercándose peligrosamente al intelectualismo socrático; de hecho, Sócrates afirma en el *Protágoras* que “hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes” (*Prt.* 358c-d).

⁶⁰ La relación causal parece estar invertida entre esta afirmación —de carácter general— y la inmediatamente anterior —más particular—, pues la general debería dar razón de lo particular. Pero aquí Aristóteles parte de la afirmación particular y concluye (διὸ) la universal. Por esta razón, se ha visto en este pasaje una especie de inducción, o, como afirma Broadie y Rowe, “[t]his is an example of a general distinction, familiar in Ar.’s scholastic circle, between what is F *in a way*, or *with some qualification*, and what is F *without qualification*, or *simpliciter*” (2002, 262).

⁶¹ Es casi unánime el acuerdo entre los comentaristas que Aristóteles se está refiriendo aquí a la posición de Eudoxo que aparece en el libro X: “Eudoxo creía que el placer es el bien porque veía que todo tendía hacia este, tanto lo racional como lo irracional” (EN, 1173b9-11). La propuesta de Eudoxo, según este pasaje, aplica, por tanto, a *todo* lo que existe en el cosmos.

trata, ahora, es de que *todo* —absolutamente todas las cosas en el universo— tiende hacia algo bueno. No obstante, la ontología que supone este pasaje —que al parecer es una ontología teleologista, como queda claro en la expresión, en versión reducida, ‘todo tiende a lo bueno’—, lo que es preciso señalar ahora es que no es equivalente lo que aquí se dice ‘todo tiende a lo bueno (πάντ ἐφίεται τὰγαθόν)’ a la expresión utilizada en la frase anterior: ‘todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεται)’. Este giro que está haciendo Aristóteles es problemático y nada obvio, y es justamente el problema que pretendemos tratar en esta sección. Se trata de determinar si Aristóteles cometió una falacia al pasar de ‘todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς)’ a ‘todo tiende a lo bueno (τὰγαθόν)’, como si ‘lo bueno’ fuera una única cosa.

Detengámonos un poco en esto. Aceptemos, por ahora, y tal como Aristóteles parece hacerlo al inicio de *EN*, que cada actividad *tiende* a algo bueno. Así, la actividad A_1 tiende al fin F_1 , y la actividad A_2 tiende al fin F_2 , y así, cada actividad A_n tiende a su propio fin F_n . Sin embargo, lo que parece inferir Aristóteles es que todas las actividades, A_1, A_2, A_3 , etc., tienden al *mismo fin* F .

Así, tenemos un problema fundamental que aparece en este primer capítulo de la *Ética nicomaquea*: ¿cómo pasamos del ‘todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς)’ a ‘todo tiende a lo bueno (τὰγαθόν)’? Clásicamente, este supuesto argumento a favor de un único fin en nuestras acciones ha sido considerado como una pieza central en la ética aristotélica;⁶² sin embargo, desde la segunda mitad de siglo *XX*, se ha puesto en duda tanto la validez del argumento como el hecho de que en últimas se trate, efectivamente, de un argumento a favor de una unicidad de los fines, y no de una mera hipótesis.⁶³ En efecto, de entrada, Aristóteles reconoce una multiplicidad

⁶² Así lo consideraban a finales del siglo *XIX*, principalmente Grant (1885, 1:424) y Stewart (1892, 1:13). En la segunda mitad del siglo *XX*, la existencia de un argumento tal y su posible conclusión ha sido el centro de la discusión entre inclusivistas y exclusivistas (cf. 1.4-1.6 *supra*).

⁶³ Esta es la opción asumida por Hardie (1968, 17), quien relaciona esta supuesta falacia con el popular ‘argumento de la función’ que aparece en *EN* I, 7, donde también Aristóteles supone la posibilidad de varias finalidades de nuestras acciones. Sin embargo, como el mismo

de fines, y si hay tantos fines, ¿es el bien *simpliciter* la conjunción de todos estos fines? o ¿el bien *simpliciter* es, más bien, un fin en particular?

Es importante hacer notar que, de entrada, según Aristóteles, no todos los fines son exactamente iguales, y es posible distinguir entre tipos de fines: “[...] parece haber alguna diferencia entre los fines: unos son actividades, mientras que otros son ciertas obras aparte de estas [actividades] (διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά)” (EN, 1094a3-5). Así, según el Estagirita, unos de estos fines son *actividades* (ἐνέργειαι), mientras que otros son *obras aparte de las actividades* (παρ’ αὐτὰς ἔργα).⁶⁴ De esta manera, la diferencia entre una y otra es que para la segunda hay un resultado aparte de la actividad misma; cuando solamente hay actividad, el resultado —o el fin— no es distinto de la actividad misma. Así, tenemos una primera distinción entre dos tipos de fines, respecto de su resultado: (a) cuando hay resultado aparte de la actividad, y el fin es, por tanto, extrínseco a la actividad, y (b) cuando aparte de la actividad no hay nada más, de tal manera que el fin es intrínseco a la actividad misma; en otros términos, la actividad y el fin son —de cierto

Hardie lo señala, suponer varios fines que determinen el bien lleva a Aristóteles a dudar entre un único bien alcanzable como si fuera el culmen de nuestra vida y, por tanto, el único fin es un fin *exclusivo*, o suponer una vida que se conforma como un plan establecido como un conjunto de actividades donde el fin último es alcanzado por todas las actividades realizadas, y es, por tanto, un fin *inclusivo*: “Thus, in speaking of the good for man Aristotle hesitates between an inclusive and an exclusive formulation... What is unsatisfactory in Aristotle’s treatment is his failure to make explicit the distinction between the comprehensive plan and the paramount end” (1968, 23). Este texto de Hardie es uno de los primeros en plantear la discusión respecto de un *fin exclusivo* y un *fin inclusivo*.

⁶⁴ Con esta distinción, Aristóteles está anticipando la distinción entre ποιήσις y πράξις que es expuesta en más detalle en EN VI, 4; allí se verá más claramente la asociación de *las obras aparte de la actividad* (παρ’ αὐτὰς ἔργα) con la τεχνή, que es una *disposición productiva* (ἐξίς ποιητική) (EN, 1140a10-11). Así, este resultado de la actividad (ἔργον) es externo e independiente de quien realiza la actividad. Sin embargo, en este primer pasaje, los criterios para establecer la distinción no son tan claros como los que se dan en EN VI, 4 y no se puede concluir que la diferencia entre *actividades* (ἐνέργειαι) y *obras aparte de las actividades* (παρ’ αὐτὰς ἔργα) encaje con la distinción entre ‘disposición productiva (ἐξίς ποιητική)’ y ‘disposición práctica (ἐξίς πρακτική)’, principalmente, porque en este pasaje inicial de la *Ética nicomaquea* la actividad también puede ser la ‘actividad contemplativa (θεωρία)’. A este punto volveremos más adelante (cf. §3).

modo— lo mismo.⁶⁵ Tenemos, así, una primera clasificación de fines: (a) fines extrínsecos y (b) fines intrínsecos.

Al margen de esta distinción, aparece una segunda clasificación de fines en el primer capítulo de la *Ética nicomaquea*; se trata, ahora, de una clasificación de carácter jerárquico:

Al haber muchas acciones, técnicas y ciencias, resulta que también son muchos los fines; [...] y en todas aquellas [acciones, técnicas o ciencias] que se den bajo una misma facultad, [...] en todas ellas los fines de las fundamentales son preferibles a los [fines] de las subordinadas, puesto que estos se persiguen con vistas a aquellos. (EN, 1094a9-16)

πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη. [...] ὅσαι δ' εἰσι τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, [...] ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται.

Aquí tenemos, entonces, un segundo criterio para clasificar fines. Si el fin se subordina a otro, entonces el fin subordinado es menos preferible que el fin fundamental, pues lo subordinado se persigue con vistas a lo fundamental. Por ahora no se relacionan los dos criterios de clasificación de fines, ni se establecen vínculos entre una clasificación y la otra; de hecho, al finalizar el capítulo, Aristóteles dice que “no hay diferencia si los fines son las actividades o algo al margen de tales actividades, tal como sucede en las ciencias mencionadas (διαφέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστημῶν)” (EN, 1094a16-18). Más adelante se relacionarán mejor ambos criterios para distinguir fines, pero por ahora lo que está planteando Aristóteles es que es necesario distinguir, por una parte, (1a) fines intrínsecos a la actividad misma y (1b) fines extrínsecos, y por otra, (2a) fines fundamentales y (2b) fines subordinados.

⁶⁵ Aristóteles, por ahora, no da más detalles con respecto a esta distinción, pero más adelante, según esta distinción, se diferencia también lo que se desea por sí mismo de lo que se desea por otra cosa; así, la felicidad hará parte de la clase de fines que se desean por sí mismos, es decir, aquellos de los cuales no resulta nada aparte de ellos mismos (EN, 1097a30-b7).

Con respecto al problema principal que hemos planteado —pasar de ‘todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς)’ a ‘todo tiende a lo bueno (τἀγαθόν)’—, estas distinciones todavía no son suficientes para establecer adecuadamente este paso; sin embargo, es claro que ambos criterios para distinguir fines van a ser clave para desarrollar un argumento a favor de la unidad de ‘lo bueno’: por una parte, si hay un fin intrínseco, tal fin intrínseco será deseable por sí mismo, a diferencia del fin extrínseco, que se deseará más por el resultado que por la actividad misma, y por tanto, será más preferible el intrínseco que el extrínseco (cf. *EN*, 1097a30-b7; 1177b1-4). Por otra parte, de igual manera, los fines fundamentales son preferibles a los fines subordinados, porque los fundamentales son más ‘finales’; y según el criterio teleológico, cuanto más ‘final’, más ‘bien’ hay en la actividad.

2.2. La inferencia problemática

Al inicio del segundo capítulo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma lo siguiente:

En efecto, [*p*] si hay algún fin de lo realizable, que queremos por sí mismo, y lo demás [lo queremos] por este, y [*q*] [dado que] no escogemos todo por otra cosa [distinta], (pues [*r*] procediendo de tal forma [se irá] al infinito, de modo que el deseo sería vacío e inútil), [*s*] es evidente que este [fin] sería lo bueno, *i. e.*, lo óptimo. (*EN*, 1094a18-22)

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλούμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθόν καὶ τὸ ἄριστον.

Este pasaje ha sido visto como aquel en el que Aristóteles está intentando justificar el paso de “todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς)” a “todo tiende a lo bueno (τἀγαθόν)”.⁶⁶ A continuación, presentaremos algunas de las principales posiciones que ha habido en torno a este argumento inicial de la *Ética nicomaquea*, porque ha sido centro de debate entre in-

⁶⁶ Así lo consideraba Grant, quien, a propósito de este pasaje afirma: “This is the argument upon which the whole system of the Ethics is based” (1885, 1:424).

clusivistas y exclusivistas. En torno a este argumento, se han presentado dos líneas interpretativas. Una según la cual hay un argumento, pero tal argumento es inválido.⁶⁷ La otra línea interpretativa afirma que no hay tal argumento, sino solamente un condicional que, en ausencia del antecedente como premisa, no permite probar el consecuente.⁶⁸ Con respecto a este argumento, intentaremos probar dos cosas: la primera es que no se trata de una falacia, sino de un argumento formalmente válido; sin embargo, lo segundo que intentaremos probar es que, aun cuando el argumento sea válido, no prueba qué tipo de cosa es ‘lo bueno’, si se trata de algo único, o si se trata, más bien, de un conjunto de fines.⁶⁹

Analicemos el argumento y veamos por qué ha sido tan controversial. Lo primero que cabe anotar es que la conclusión del argumento es bastante sucinta, y no parece ser muy convincente la defensa de Aristóteles; de hecho, más bien parece ser un argumento inválido y quizás, incluso, falaz. En efecto, así lo reconoce Anscombe: “In fact there appears to be an illicit transition in Aristotle, from ‘all chains must stop somewhere’ to ‘there is somewhere where all chains must stop’” (1957, §21). En su versión simbolizada, este argumento inválido consistiría en realizar la siguiente inferencia formalmente inválida:

[1] $(\forall x)(\exists y)(Fxy) \rightarrow Fxy$: y es el fin de x

[∴] $(\exists y)(\forall x)(Fxy)$

De esta manera, es expuesto este argumento aristotélico por parte de Geach ([1958] 1972, 2), quien llama a este tipo de argumentos inválidos la ‘falacia del intercambio del condicional’, intercambio que Aristóteles estaría cometiendo arbitrariamente al pasar de “todo tiende a algo bueno” a “todo tiende a lo bueno”; para aclarar brevemente lo inválido de esta

⁶⁷ Entre estos se encuentran Anscombe (1957, 34), Geach ([1958] 1972, 2), Ackrill ([1974] 1980, 25), Urmson (1988, 10), Bostock (2000, 9) y más recientemente Vranas (2005).

⁶⁸ Así lo afirman Hardie (1965, 277; 1968, 16-17), Natali ([1989] 2001, 128-130) y Van Cleemput (2006, 131), Cooper ([1975] 1986, 92-93) y más recientemente (2012, 82).

⁶⁹ Un antecedente importante de la posición que sostendremos aparece en Wedin (1981), aunque sus razones son sustancialmente distintas de las nuestras.

inferencia, es como si pasásemos de la afirmación “todos tenemos una madre” a la afirmación absurda “todos tenemos *la misma madre*”.

En oposición a esta crítica de Geach, el texto mismo parece mostrar solamente la estructura de un condicional que se puede expresar de la forma

$$[i] (p \text{ y } q) \rightarrow s^{70}$$

Que se trata de un condicional lo evidencian las partículas *ei* (si) del inicio, y la potencial *ἂν εἴη* (sería) con la que termina el texto. Si esta es una reconstrucción adecuada del argumento, no resulta muy aceptable, por tanto, admitir que se trate de un argumento íntegro, dado que no hay la afirmación del antecedente $[p]$ y $[q]$, lo que se requeriría para concluir efectivamente el consecuente $[s]$.

Dejemos claro en qué consiste el condicional que Aristóteles menciona en el texto citado. En primer lugar, en el antecedente del condicional, tenemos dos afirmaciones diferentes: $[p]$ “hay una finalidad que se quiere por sí misma”; $[q]$ “las demás actividades —podemos decir, acciones (*πραξιεις*)— se realizan por las primeras”. Esta segunda parte del antecedente parece defenderse por medio de la premisa $[r]$ “no es posible que todo se escoja por algo distinto a sí mismo”. Con respecto a esta última afirmación, Aristóteles aquí pretende refutar la afirmación “todo es escogido por otra cosa ‘distinta’”; la posición a la que se enfrenta Aristóteles es aquella según la cual todo se desea por algo distinto, puesto que de ser así habría un absurdo regreso al infinito entre los deseos.

Para Aristóteles, toda actividad, y en general todo movimiento que sea llevado a cabo por un ser vivo, se explica a través de su finalidad,⁷¹ de modo que, si no hay una finalidad en la acción, se volverá inexplicable.

⁷⁰ Esta es la versión más estándar de este argumento. Así la reconstruye Ackrill ([1974] 1980, 25), y lo siguen, en esta reconstrucción, Wedin (1981, 245), aunque al final de su artículo (259) propone unas reconstrucciones que se acercan a la nuestra. Por parte de los intelectualistas, así reconstruye el argumento también Van Cleemput (2006).

⁷¹ En varios pasajes del *Corpus*, encontramos a Aristóteles defendiendo esta visión teleologista del movimiento animal (cf. *MA*, 6-7, *DA*, III, 9-10).

Debe haber entonces, para toda actividad, un punto de partida que sirva como *principio* explicativo de la acción misma; sin dicho punto de partida, la consecuencia obvia es que sería imposible determinar cuál es, en últimas, la *causa* (αἰτία) —en este caso se trata de la *causa final* (τέλος)— de la acción. Tenemos, entonces, como presupuesto el hecho de que esta cadena no puede llegar al infinito, tal como lo afirma [r] y que, por tanto, tiene que haber al menos algo que no sea deseado por otra cosa distinta de sí mismo [q]. Es preciso anotar que en [p] y [q] Aristóteles utiliza un par de expresiones bastante recurrentes en su ética, y son las expresiones “querer (βούλεσθαι)”⁷² y “escoger (αἰρεῖσθαι)”;⁷³ lo que se presupone en la primera premisa es que hay acciones que se escogen y se quieren “por sí mismas”, y las demás se escogen por estas.

Vale la pena mencionar, con respecto a este breve argumento, la distinción hecha por Aristóteles entre fines intrínsecos a la actividad misma y fines extrínsecos (cf. *EN*, 1094a3-5); según señala Aristóteles, y como habíamos mencionado (§2.1), las actividades tienen fines extrínsecos cuando el fin y la actividad son distinguibles, y son intrínsecos cuando dichos fines son inherentes a la actividad misma. Así, lo que afirma la premisa [r] en disputa es que no todas las actividades tienen fines extrínsecos. Es decir, si todo se quiere y se escoge por otra cosa distinta de sí misma; *i.*

⁷² Para Aristóteles, βούλεσθαι quiere decir tener un tipo particular de deseo, a saber, el deliberado (cf. *DA*, 414b2, 432b5-6, 433b23-25, *EE*, 1223a26), el cual está asociado, principalmente, con la deliberación y con la decisión (*EN*, 1113a2-13). Es significativo que Aristóteles lo mencione ya desde aquí, pues este ‘fin de lo realizable’, que se menciona aquí, sería un fin que se *desea racionalmente*; si bien, en este pasaje, no parece todavía tener su sentido técnico.

⁷³ Estas expresiones serán claves para la teoría aristotélica de la deliberación y la elección en *EN* III, 3, donde se afirmará que la decisión es de los medios, pero el deseo es de los fines. Grant comenta sobre este pasaje lo siguiente: “We have desires, these cannot be in vain: hence we cannot always be desiring means. There must be some end which is never a means, and which constitute the true object of desire” (1885, 424). Sin embargo, como supone Grant, si en este pasaje Aristóteles afirma que se escoge por sí mismo, y ese algo es un fin, claramente no podrá ser objeto de deliberación, pues se delibera solamente sobre los medios. En este contexto, particularmente, ‘escoger’ y ‘querer’ parecen referirse a lo mismo, pero luego en *EN* III, 3 Aristóteles establece claras diferencias entre ‘escoger (αἰρεῖσθαι)’, ‘decidir (προαιρεῖσθαι)’ y ‘querer (βούλεσθαι)’.

e., si toda actividad se realizara por un fin distinto y extrínseco a la misma actividad, entonces se iría al infinito y, por tanto, “el deseo sería vano y vacío”. Así pues, lo que prueba este breve argumento es que no todas las actividades tienen fines extrínsecos y, por tanto, hay actividades cuyos fines son intrínsecos a la actividad misma.

Ahora bien, para que el argumento funcione, no es necesario que haya una única actividad que se realice por sí misma, y cuyo fin sea intrínseco; es suficiente que haya *al menos una* actividad de tal tipo, pero no es necesario que, según este argumento, tal actividad sea *una* y, a su vez, única. En efecto, Aristóteles se refiere a varias cosas que son ‘deseables por sí mismas’, y no solo una.⁷⁴ Claramente, tales cosas deseables por sí mismas serán ‘lo óptimo (τὸ ἄριστον)’, y en el inicio de *EN* I, 7, Aristóteles se referirá a lo óptimo como ‘aquello que estamos buscando’. Afirma allí lo siguiente: “[...] de modo que, si hay un fin de todo lo realizable, ése será el bien realizable, y si los fines son muchos, estos bienes también lo serán (ὥστ’ εἴ τι τῶν πρακτῶν ἅπᾶν τῶν ἐστὶ τέλος, τοῦτ’ ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα)” (*EN*, 1097a22-24). Es claro que, si Aristóteles hubiera utilizado el pasaje anterior (*EN*, 1094a18-22) como un argumento a favor de que solamente hay una finalidad para todas nuestras acciones, aquí no tendría por qué añadir la cláusula según la cual, ‘si son muchos los fines, entonces son muchos los bienes’. Así las cosas, la pregunta que nos queda es si en este pasaje de *EN* I, 2 Aristóteles está defendiendo la idea de que hay *un único fin* de todas nuestras acciones. Este es justo el centro de la discusión entre el inclusivismo y el exclusivismo, tal como lo ha planteado el mismo Ackrill:

This need not be taken to mean that there is a “single object of desire”, in the sense of monolithic as opposed to “inclusive” end. Indeed the immediately fo-

⁷⁴ Ackrill, en su defensa del inclusivismo, apela justamente a que, según Aristóteles, parece haber más de una actividad que se realiza por sí misma —y no una única—: “los honores, el placer, el intelecto y toda la virtud es elegible por sí misma” (*EN*, 1097b1-2). De esta manera, según Ackrill, es que todo aquello que se ‘elige por sí mismo’ *es lo que compone* la felicidad; y dado que Aristóteles insiste en que todas estas cosas se eligen por sí mismas —i. e., serían el fin de lo realizable—, entonces de aquí se sigue necesariamente, según Ackrill, que la felicidad es un compuesto de todos estos elementos.

llowing references to the political art as architectonic and as having an end that embraces the ends of other arts are themselves (as Hardie allows) indicative of an inclusive conception. ([1974] 1980, 26)

Es preciso aclarar algo con respecto a la expresión utilizada por Ackrill “single object of desire”. Esta expresión no es, muy seguramente, lo que Aristóteles está señalando como ‘lo óptimo (τὸ ἄριστον)’. De hecho, es bien difícil dar cuenta de la felicidad aristotélica respecto de un ‘objeto de deseo’. Lo único que podría tener estas características es precisamente la felicidad, pero, en sentido estricto, la felicidad no es un *objeto de deseo* —o un objeto en general, mucho menos es una *sustancia*,⁷⁵ aun cuando sea *algo que se desea*—, si bien esto no impide que haya cierta *unidad* en la felicidad; más bien, la *felicidad* es algo que requiere o que supone un tipo de unidad distinto del de la sustancia, principalmente porque, como aclara Aristóteles, la felicidad es una *actividad*, lo que conlleva a que, al plantear una actividad como *fin de las acciones*, se genera un tipo de relación distinta de la que Ackrill está refutando. Ahora bien, ¿cuál es el tipo de *unidad* de esta actividad llamada felicidad? Solamente en la medida en que la definición de felicidad establezca la premisa de esta inferencia problemática, podremos saber si Aristóteles está cometiendo tal falacia, o si, más bien, tenemos una inferencia más refinada, que va de [*p*] ‘hay *algún fin* de lo realizable, que queremos por sí mismo (τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα)’ a [*s*] ‘este fin es *lo bueno*, *i. e.*, lo óptimo (τοῦτ’ ἄν εἶη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)’.⁷⁶

⁷⁵ Aunque sea posible realizar un análisis de la felicidad en términos *cuasisustanciales* como el que hace Halper, si bien este autor reconoce que, de realizarse este análisis, solamente se podría hacer en términos puramente analógicos (1995, 22-23).

⁷⁶ Otro de los defensores importantes del inclusivismo es Cooper, quien afirma lo siguiente a propósito de este argumento: “He does not argue here, or indeed anywhere else, that there is some single end [...] that is or deserves to be, the organizing goal, or that anyone who wants to live in accordance with reason will set up such an end for themselves, or recognize one as valid for human life” (2012, 82). De acuerdo con la postura de Cooper, no hay —ni puede haber— un único fin de todas nuestras acciones. En general, el problema de todas las lecturas inclusivistas es que no pueden hacer una lectura consistente de las afirmaciones más intelectualistas de la *Ética nicomaquea*, en particular las del libro x. Esto lo veremos en más detalle en el capítulo 3.

Un par de aclaraciones importantes con respecto a ‘lo bueno, *i. e.*, lo óptimo (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)’: la primera es que se trata del ‘fin de lo realizable’; *i. e.*, del fin de *las acciones*;⁷⁷ ahora bien, este ‘fin de las acciones’ es lo último en la cadena de las acciones. Veamos esto con detenimiento: en *EN* I, 1, Aristóteles propone una jerarquización de las acciones, y afirma que unas se realizan con vistas a otras; así, “el arte de fabricar frenos y todo lo que tiene que ver con los arreos de los caballos, se subordinan a la hípica, y a su vez esta, y todas las demás artes bélicas se subordinan a la estrategia” (*EN*, 1094a10-13). Así, la mayoría de las actividades se realizan con vistas a algo distinto de ellas mismas, y se subordinan a estas; sin embargo, este ‘último eslabón’ de la cadena no se realiza con vistas a nada distinto de sí mismo; este último eslabón es un fin ‘fundamental’ en oposición a todos aquellos que son solamente subordinados (*cf.* §2.1). Este último eslabón es llamado por Aristóteles de diversas maneras: “[...] el supremo entre todos los bienes realizables (τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)” (*EN*, 1095a16-17)⁷⁸. De aquí que al ‘supremo bien realizable’ lo llame también ‘bien actuar (εὖ πράττειν)’ y ‘bien vivir (εὖ ζῆν)’ o como se le llama, generalmente, ‘felicidad (εὐδαιμονία)’.⁷⁹

En segundo lugar, es preciso aclarar también que el hecho de que este *summum bonum* buscado por Aristóteles sea, o bien una unidad, o bien una multiplicidad, no interfiere en nada con respecto a la aceptabilidad

⁷⁷ Es claro que el término griego πράξις no es un equivalente exacto de nuestro término español *acción*. Tal vez el término *realización* sea un poco más claro, al oponerse a *producción*, que se aproximaría más a ποιέσις. Irwin distingue al menos tres sentidos en los que Aristóteles utiliza esta expresión: (1) Acción intencional, posiblemente en el sentido de lo ‘voluntario (ἡκουσιον)’ de *EN* III, 1-5. (2) Acción racional, en sentido estricto, que es producto de la ‘decisión (προαίρεσις)’. (3) Acción racional, que, además, es fin de sí misma, en el sentido del ‘bien actuar (εὖπραξία)’, y de la ‘felicidad (εὐδαιμονία)’ (1999, 315).

⁷⁸ Cabe aclarar aquí, y como parte de lo que será la crítica aristotélica a la ‘idea platónica del bien’, que este *summum bonum* para Aristóteles tiene que ser, ello mismo, *realizable*. Así, una de las críticas más fuertes a la filosofía platónica es la de la ‘irrealizabilidad’ de la idea del bien (*cf.* *EN*, 1096b32-34; *EE*, 1218a37-40).

⁷⁹ Recordemos aquí que el significado de este término griego no es exactamente el equivalente del término en español (*cf.* n. 29).

o inaceptabilidad del condicional que hemos venido estudiando. Revisemos de nuevo en detalle el posible argumento:

[i] $(p \text{ y } q) \rightarrow r$

[ii] q

[iii] p

[∴] r

Lo primero que hay que notar es que en el texto no parece estar, expresamente, la premisa [iii]; lo que haría que se tratara de algún tipo de entimema, en el cual se ha suprimido justamente esta premisa, *i. e.*, el antecedente del condicional. Así, que el argumento sea o no sea una falacia depende de dos cosas. En primer lugar, que Aristóteles, en efecto, pruebe la premisa faltante [iii], *i. e.*, que pruebe que hay un fin —al menos uno— que se desea por sí mismo. Normalmente, se ha inferido esta premisa a partir de la premisa ‘ q ’, pero esto puede resultar problemático.⁸⁰ En segundo lugar, si se asume tal premisa faltante, *i. e.*, si se asume que hay algo que ‘se desea por sí mismo’, de igual manera se probará que eso mismo es ‘lo bueno’. Pero *si hay más de una cosa que se desea por sí misma, de igual manera habrá más de una cosa que sea ‘lo bueno’*; no se habrá probado, por tanto, que haya algo único que sea ‘lo bueno’. Y cuál sea la opción —si hay una única cosa que se desea por sí misma, o si son varias— es algo que no está infiriendo el argumento.

Sin embargo, hay varias razones para rechazar esta reconstrucción del argumento; en últimas, al colocarlo respecto de un condicional, se está disminuyendo la importancia de este pasaje con respecto al resto del argumento general del libro 1 de la *Ética nicomaquea* poniéndolo casi en un estatus de argumento prescindible. De hecho, si en algún momento, más adelante en la obra, Aristóteles intentara probar la premisa faltante [p], sería de esperar-

⁸⁰ Así lo hace Irwin (1999, 173), quien afirma que, si esta es la estructura del argumento, es inválido. Reeve (2012, 230-231), por su parte, señala que el argumento es mucho más complejo y extenso, pues, de acuerdo con su reconstrucción, inicia con la primera línea del capítulo 1 y termina con la última línea del capítulo 2.

se que volviera a introducirse el condicional mismo y, entonces, aparecería de nuevo, tal como estaría en este pasaje; pero tal mención posterior del condicional completo no aparece en el resto de la obra.

Lo que queremos proponer a continuación es una interpretación mucho más robusta de este argumento aristotélico, en el cual, según nuestra reconstrucción, sí se está probando algo, pero lo que no ha sido claro en medio de la discusión es qué es exactamente lo que Aristóteles está probando. Dicha reconstrucción intentará mostrar que las conclusiones de este argumento son tomadas literalmente por Aristóteles en pasajes posteriores de la *Ética nicomaquea*, y que hacen ver la importancia que se le está dando a este argumento.

La reconstrucción la realizaremos en versión de cálculo de predicados, con la cual se podrá mostrar en más detalle qué es lo que se prueba y qué es lo que no se prueba en este argumento.⁸¹ En primer lugar, aclaremos las tres afirmaciones que aparecen.

$$(i) (\forall x)(\forall y)(Qxy \rightarrow (x = y)) \rightarrow Fx)^{82}$$

Todo lo que queremos por sí mismo es fin de lo realizable

$$(ii) \neg(\forall x)(\exists y)(Qxy \wedge \neg(x=y))$$

No queremos [escogemos] todo por otra cosa distinta

$$(iii) (\forall x)(Fx \rightarrow Bx)$$

Todo lo que es fin es bueno (premisa implícita)

En esta reconstrucción, estamos adoptando varias posiciones que es preciso explicar. En primer lugar, nuestra formalización de (i) no concuerda literalmente con el texto griego —“hay un fin de lo realizable, que queremos por sí mismo”—, aunque semánticamente pueden considerarse

⁸¹ Una reconstrucción similar se encuentra ya en Williams (1962), aunque, como ya lo señaló Wedin (1981), la interpretación de Williams fuerza excesivamente el texto y no se adecúa claramente a este.

⁸² Qxy : x lo queremos por y ; Fx : x es fin de lo realizable; Bx : x es bueno.

ambas afirmaciones equivalentes. Lo que dice literalmente nuestra simbolización es “Todo lo que queremos por sí mismo es fin de lo realizable”. Bien podría objetarse a nuestra reconstrucción que el condicional se encuentra invertido, y que, más bien, habría que interpretar la premisa como si afirmase “todo lo que es fin de lo realizable lo queremos por sí mismo”; sin embargo, si es así, Aristóteles habría cometido la falacia de afirmación del consecuente, pues lo que se afirma en (ii) es, en nuestra versión, el antecedente. Además, tal como leemos el texto aristotélico, es posible que haya algo que sea un fin de lo realizable, pero que no queramos por sí mismo; sin embargo, es imposible que haya algo que queramos en sí mismo, pero que no sea fin de lo realizable. En la lectura contraria, habría algunas cosas que querríamos por sí mismas, pero que no serían fines de lo realizable, y esto parece ser contradictorio a lo que se infiere de la afirmación (ii), según la cual es porque algo (x) se desea por otra cosa (y) que se puede afirmar que x es el fin de y . Ahora bien, si esta afirmación fuese, más bien, un bicondicional, en nada afectaría la conclusión que queremos arrojar, dado que de un bicondicional se sigue lógicamente cada uno de sus condicionales componentes.

En segundo lugar, por mor de la simplicidad, estamos asumiendo que, por lo menos en esta parte introductoria de la *EN*, los verbos “querer”, “escoger” y “desear” parecen referirse a lo mismo, sin utilizar todavía su significado técnico propio, y por esta razón los estamos utilizando intercambiabilmente en (i) y (ii); de no ser así, no habría conexión alguna entre estas dos premisas, lo que lo haría irremediabilmente falaz.

En tercer lugar, hay una premisa implícita que es la que permite establecer claramente la conclusión del argumento. Esta premisa implícita tiene que ver, por una parte, directamente con la conclusión del texto, de tal manera que se requiere una asociación clara entre el fin y la bondad. Por otra, no es difícil aceptar esta premisa adicional si se tienen en cuenta las primeras afirmaciones de Aristóteles en la *Ética nicomaquea*: ‘todo tiende a lo bueno’ (cf. *EN*, 1094a1-2); en esta medida, todo lo que es un fin es ‘lo bueno’. Esta premisa es estipulativa de lo que es un ‘fin’: es ‘a lo que todo tiende’, y por tanto, es un ‘bien’, o, en más detalle, ‘el bien’.

Por último, estas tres afirmaciones, en efecto, parecen ser un condicional, pero es claro también que cualquier argumento puede ser puesto desde el punto de vista condicional, de modo tal que las premisas sean el antecedente y la conclusión el consecuente; por tanto, no por ello se podría afirmar que no se ha probado del todo la conclusión.

Si nuestra formalización es correcta —o es por lo menos una formalización aceptable del texto aristotélico—, lo que se deduce de estas tres afirmaciones es lo siguiente:

| | |
|--|-------------------------|
| (iv) $(\exists x)\neg(\exists y)(Qxy \wedge \neg(x=y))$ | EC (ii) |
| (v) $(\exists x)(\forall y)\neg(Qxy \wedge \neg(x=y))$ | EC (iv) |
| (vi) $(\exists x)(\forall y)(Qxy \rightarrow (x=y))$ | Exp (v) |
| (vii) $(\forall y)(Qay \rightarrow (\alpha = y))$ | IE (iv) |
| (viii) $Q\alpha\beta \rightarrow (\alpha = \beta)$ | IE (vii) |
| (ix) $(\forall y)(Qay \rightarrow (\alpha = y)) \rightarrow Fa$ | IU (i) |
| (x) $(Q\alpha\beta \rightarrow (\alpha = \beta)) \rightarrow Fa$ | IU (ix) |
| (xi) Fa | MP (viii), (x) |
| (xii) $Fa \rightarrow Ba$ | IU (iii) |
| (xiii) Ba | MP (xi), (xii) |
| $\therefore (\exists x)(Bx)$ | GE (xiii) ⁸³ |

Así, en nuestra formalización, intentamos rechazar ambas posiciones sostenidas anteriormente: no se trata de un simple condicional, pero tampoco se trata de un argumento falaz. La conclusión del argumento aristotélico que estamos presentando aquí parece ser, por una parte, un poco simple: ‘existe algo que es *lo bueno*’. Aclaremos un poco mejor esta conclusión. En primer lugar, con esta formalización, mostramos que el argumento no es simplemente un condicional, sino todo un argumento cuya deducción resulta nada simple. En efecto, como hemos intentado

⁸³ EC: equivalencia entre cuantificadores; IE: instanciación existencial; IU: instanciación universal; MP: *modus ponens*; GE: generalización existencial. Sobre el sistema de deducción natural utilizado aquí, cf. Tidman y Kahane (2003, cap. 10).

mostrar, se trata de una prueba mucho más compleja que un mero condicional, en la que, en efecto, se prueba que *de facto* existe *lo bueno*. Ahora bien, esto que es *lo bueno* es tal en virtud de que es *fin de lo realizable*, y esto último, en virtud de que es algo *deseable en sí mismo* —i. e., *que es un fin intrínseco a la actividad misma*—.

Es importante aclarar también que, en la reconstrucción que hemos presentado de este argumento, no se está probando la existencia de un único fin o un *bien dominante y monolítico*, como requeriría la posición exclusivista. De hecho, tal como hemos presentado la conclusión, lo único que prueba el argumento es que *hay algo* —sin precisar muy bien de qué se trata ese *algo*— que cumple con la propiedad de ser *lo bueno*, pero no dice cuál es tal *algo*; esto sería cometer una falacia adicional, que parece no estarse cometiendo en el argumento: la de instanciación existencial inadecuada, i. e., pasar de ‘hay algo que es *lo bueno* (τὸ ἄριστον)’ a decir ‘tal cosa determinada es *lo bueno*’. Esa determinación se deja pendiente, y es adecuado que este breve argumento no llegue tan lejos. Además, tampoco prueba, como pretende el inclusivista, que ese *algo* sea un conjunto de cosas que cumplen con la propiedad de ser *lo bueno*; el argumento prueba que hay al menos *algo* que cumple dicha propiedad, pero no dice que haya más de uno. De esta manera, este argumento no pretende probar ni que lo bueno sea *una única cosa* ni que sea *más de una cosa*. Sobre esto nada se puede inferir a partir del argumento, dado que ello requiere pruebas adicionales que tal vez se encuentren más adelante. Por ahora lo que le interesa mostrar es que, en la cadena de las acciones y los fines, hay al menos uno de estos fines que no tiende a nada más que sí mismo; ese fin que no tiende a nada más que sí mismo es ‘el bien buscado (τὸ ζητούμενον ἀγαθόν)’, como afirmará más adelante (cf. EN, 1097a15). De esta manera, Aristóteles prueba la existencia su objeto de investigación en la *Ética nicomaquea*, y esa sería la importancia de este argumento introductorio: gracias a él se determina claramente que *existe* el objeto de investigación —*lo bueno, lo óptimo, o, mejor aún, la felicidad*—.

Sin embargo, de este primer resultado, y luego de este primer paso de la argumentación en la *Ética nicomaquea*, se prevé el siguiente paso, y la si-

guiente pregunta por responder: si hay muchos fines, ¿cuál es la unidad de todos estos fines y de todas estas —posiblemente— distintas cosas a las que puede llamar ‘lo bueno’? Tal unidad debe existir por varias razones. La primera, para que toda su ética trate esta expresión —y por tanto la expresión ‘felicidad’— de manera no equívoca. En segundo lugar, solo probando tal unidad podrá superar los obstáculos de la teoría platónica que él mismo critica. Por ahora, lo que podemos determinar es que existe tal objeto de investigación, el cual, a su vez, determina la disciplina que se está estudiando en esta obra: la política; en efecto, así acaba Aristóteles este capítulo segundo: “Así pues, esta es la investigación que estamos llevando a cabo, que es una [investigación] política (ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα)” (EN, 1094b10-11). De este modo, una vez probado que existe el objeto de investigación estudiado por la política, pasa Aristóteles ahora a determinar en qué consiste, con mayor precisión —aunque no con absoluta precisión—, ese bien buscado, o como el mismo Aristóteles afirma posteriormente: “[...] digamos cuál es [el bien] al que aspira la política, y cuál es el supremo entre todos los bienes realizables (τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν)” (EN, 1095a15-17). Veamos a continuación las características principales de tal ‘bien buscado’, para intentar mostrar cómo Aristóteles configura la unidad de este ‘bien supremo’, como lo llama ahora.

2.3. La actividad ‘que se desea por sí misma’

Es justo al principio de EN I, 7 donde Aristóteles se plantea la pregunta por la unidad de ‘lo bueno’. Sin embargo, justamente al inicio de este capítulo, aparece con claridad la oposición que da lugar a la disputa inclusivismo-exclusivismo, y donde mejor se nota la “vacilación” de la que Hardie (1968, 22, 23) acusa a Aristóteles. El pasaje afirma lo siguiente:

Volvamos otra vez al bien buscado, ¿qué es? De hecho, parece distinto en cada acción y arte; en efecto, es distinto en la medicina y en la estrategia, e igualmente en las demás [acciones y artes]. ¿Qué es, pues, el bien en cada una [de estas]? ¿No es aquello por lo cual se realiza todo lo demás? En la medicina, es la salud;

en la estrategia, la victoria; en la construcción, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión, el fin, pues todos hacen las demás cosas con vistas al fin. De modo que [1] *si hay algo que sea el fin de todo lo realizable, este será el bien realizable, si hay muchos, [todos] estos*. Tras muchos rodeos, el argumento vuelve al mismo punto; intentemos aclararlo mejor. Dado que parece hay muchos fines, y de estos algunos los escogemos por otra cosa, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son finales; pero parece que lo mejor es algo final. De modo que [2] *si hay un único final, este será el que estamos buscando, pero si hay varios, [el que estamos buscando será] el más final de estos*. Decimos que es más final el que se persigue por sí mismo que el que se persigue por otra cosa, y [de igual manera es más final] el que nunca escogemos por otra cosa que [el que se escoge] por sí mismo pero también por este otro fin; y en consecuencia, es final *simpliciter* lo que se escoge siempre por sí mismo y nunca por causa de otra cosa distinta. (EN, 1097a15-34)

Πάλιν δ' ἐπανελθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἴη. φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως. τί οὖν ἐκάστης τάγαθόν; ἢ οὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγεία, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τοῦτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταῦτὸν ἀφίκται· τοῦτο δ' ἔτι μᾶλλον διασαφῆσαι πειρατέον. ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθά τινα δι' ἕτερον, οἷον πλοῦτον αὐλοῦς καὶ ὄλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἐστὶν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο.

Buena parte de la discusión entre inclusivismo y exclusivismo se ha centrado en discutir si en este pasaje —y en el resto de la *Ética nicomaquea*— la expresión griega τέλειόν debería traducirse como ‘completo’⁸⁴ o, más bien, como

⁸⁴ Tal como lo defienden Ackrill ([1974] 1980, 27-28), Keyt ([1978] 1983), Wilkes (1978, 554).

‘supremo’ o ‘perfecto’.⁸⁵ He preferido traducir esta expresión simplemente por ‘final’, para evitar cualquier compromiso con alguna de las partes de esta discusión. Además, es claro que Aristóteles está pasando de la expresión ‘final’, a expresiones más acabadas, tales como ‘lo más final (τὸ τελειότατον)’ o como ‘lo final *simpliciter* (ἀπλῶς δὴ τέλειον)’. Sin embargo, pese a este refinamiento del vocabulario utilizado, persiste la duda con respecto a si se trata de un *compuesto de fines*, como es patente en la expresión (1) “si hay muchos fines, el bien realizable será *todos estos fines*”; o más bien, de un único *fin*, como parece afirmarse en (2) “si hay varios, el bien realizable es *el más final*”.

De nuevo, el problema se trata de establecer la relación entre estos *múltiples fines* (1) y este *fin más final* (2). ¿Es este *fin más final* la ‘suma’ de todos aquellos múltiples fines? ¿O es uno de aquellos múltiples fines? ¿O es, más bien, algo distinto de dicha suma? Vemos aquí tres opciones que Aristóteles parece asumir en distintas partes de su obra. La primera opción se trata de la opción inclusivista, según la cual este *fin más final* es la ‘suma’ o conjunción de todos estos fines que se escogen siempre por sí mismos y nunca por otra cosa. Según la lectura inclusivista tradicional, esto incluye todas las actividades que son resultado de cualquier virtud —acciones justas, moderadas, valientes, etc.—, junto con las actividades que se realizan a partir de las virtudes intelectuales —*i. e.*, la actividad contemplativa—. La segunda opción es la *estrictamente intelectualista*⁸⁶ o, como la hemos venido llamando, *exclusivista*: solamente hay una única actividad a la cual tienden todas nuestras acciones. La tercera opción vamos a dejarla de lado por el momento, en primer lugar, porque no parece corresponder exactamente con ninguna de las posiciones del debate inclusivismo-exclusivismo,⁸⁷ y en

⁸⁵ De esta manera traduce, principalmente, Kenny (1992, 143-144). Kenny afirma que la expresión ‘perfecto’ no es tendenciosa, sin embargo, no la adoptamos, porque, como afirma Lear (2002, 29, n. 43) —quien defiende una posición intelectualista—, en algunos casos no es posible utilizar la expresión ‘perfecto’, ni siquiera ‘final’, sino que hay que aceptar la traducción, ‘completo’, como en el caso de la expresión “una vida completa (ἐν βίῳ τελείῳ)” (EN, 1098a18).

⁸⁶ Así la declara y critica Keyt ([1978] 1983), y en este sentido es que Kraut defiende su postura (1989, 6-9).

⁸⁷ Algunas propuestas en medio del debate se han acercado a esta posición. Así, un poco Cooper ([1975] 1986, 144-149) parece aproximarse a proponer una teoría de este estilo, al presentar

segundo lugar, porque es difícil encontrar pasajes en la *Ética nicomaquea* que puedan sustentar una opción de este tipo; no obstante, es en la *Ética eudemia* donde se puede encontrar tal sustento: se trata, justamente, de la virtud ‘total’ que abarca a todas las otras virtudes, pero que es sustancialmente distinta de las virtudes particulares: la ‘nobleza (καλοκάγαθία)’.⁸⁸ Probablemente, la apelación a la *Ética eudemia* puede ayudar a resolver el problema,⁸⁹ pero baste señalar, por ahora, que para resolver el problema es ineludible examinar también las virtudes intelectuales. El asunto es que tales virtudes intelectuales son tratadas en el *EN VI*, que es un libro común a ambas éticas —como es bien sabido, los libros *EN V*, *VI* y *VII* son los mismos libros *EE IV*, *V* y *VI*—. A ello vale la pena sumarle una de las conclusiones más importantes del trabajo de Kenny (1978), según la cual, a partir del análisis estilométrico de ambas obras, los libros comunes pertenecerían originalmente a la *Ética eudemia*. De este modo, dado que es a través de la relación de ambas virtudes intelectuales que se podría dar respuesta o disolver nuestro problema en cuestión, parece recomendable pasar también por la *Ética eudemia*.

2.4. La función del ser humano y el ‘bien buscado’

Pasemos por ahora a examinar el pasaje donde Aristóteles estaría mostrando el tipo de unidad requerida por este ‘fin final’ —al menos desde un punto de vista semántico y definicional—: el argumento de la ‘función (ἔργον)’. No es nuestro propósito hacer un estudio detallado de dicho argumento, pues esto es algo que excede por completo el objetivo del presente trabajo, sino más bien detenernos en mostrar cómo dicho argumento aporta al

lo que denomina “inclusive second-order end”. Vale la pena mencionar que el intento de Cooper está enmarcado en un acercamiento considerable a la *Ética eudemia* ([1975] 1986, 180), lo que, como mostraremos más adelante, presenta un giro considerable en el debate.

⁸⁸ Pero como aclara Kenny, es más que la suma de todas las demás virtudes; es, más bien, una *síntesis* de todas estas (1992, 19-22).

⁸⁹ Un análisis más detallado de la posición aristotélica en la *Ética eudemia* lo veremos en el capítulo 4.

objetivo de Aristóteles de mostrar cuál es el ‘fin final’ y cómo con dicho argumento se establece una relación estructural entre los fines como para poder hablar de tal ‘fin final’, *i. e.*, la felicidad (εὐδαιμονία).

El ‘argumento de la función’ es introducido por Aristóteles para aclarar mejor en qué consiste este ‘fin final’, *i. e.*, la felicidad (εὐδαιμονία). Menciona Aristóteles lo siguiente: “[...] pero tal vez parece haber acuerdo en decir que la felicidad es lo mejor, aunque es preciso decir más claramente qué es. Esto quizás se logre si se comprende la función del hombre (Ἄλλ’ ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ’ ἐναργέστερον τί ἐστιν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ’ ἂν τοῦτ’, εἰ ληφθεῖ τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)” (EN, 1097b22-25). Para Aristóteles, determinar la función del ser humano puede resultar aclarador para determinar cuál es este ‘fin final’, por varias razones. La primera de ellas es que, como hemos venido señalando, tal ‘fin final’ (τέλος τελειότατον) debe ser ‘el fin de lo realizable (τέλος τῶν πρακτῶν)’ y, por tanto, ello mismo realizable (πρακτόν). Otra razón —y aclaración importante— es que, aun cuando la función no es el fin mismo, es en la función donde se encuentra el fin y, por tanto, el *bien*; como aclara Aristóteles:

Así como en el caso de un flautista y de un escultor, y en general de todo artesano y de todo aquel para quien hay una función y acción, en la función parece residir el bien, *i. e.*, el [ejecutar] bien [la función], del mismo modo parecería que sucede con el ser humano si es que hay una función propia de este. ¿O es que acaso el carpintero y el zapatero tienen unas funciones y unas acciones, y el humano ninguna, sino que es por naturaleza inactivo? O acaso, así como el ojo, la mano y el pie y en general cada una de las partes [del ser humano] parece tener una función, ¿también habría que aceptarse que hay alguna función propia del ser humano? ¿Cuál sería tal función? (EN, 1097b25-28)

ὡσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πρᾶξεις, ἀνθρώπου δ’ οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ’ ἂν εἴη ποτέ;

De este modo, lo que Aristóteles infiere inductivamente⁹⁰ es que, si el bien está en el fin, y hay un fin para cada parte del ser humano —la función del ojo es ver, la del pie caminar, tal vez, etc.—, y además hay una función de cada ‘tipo de ser humano’ —el carpintero construye muebles, el zapatero; zapatos, y todo aquel que se dedique a un oficio *ejecuta* este oficio—, de igual manera Aristóteles pregunta por aquello que *ejecuta* exclusivamente el hombre, *i. e.*, algo que hagan todos los seres humanos, y solamente estos.

Es preciso aclarar un punto importante aquí: al encontrar la función no se determina inmediatamente el *fin más final*. Sin embargo, determinar con precisión la *función* del ser humano sí puede servir como base para encontrar tal *fin más final*: solamente determinando con precisión qué es lo que puede ejecutar *todo* ser humano y *solamente* el ser humano puede dar un panorama lo suficientemente amplio como para determinar el campo semántico de este *fin más final*: la εὐπραξία. Ahora bien, el hecho de centrarse en el ser humano muestra el antropocentrismo de la ética aristotélica: solamente los seres humanos pueden *actuar* (πρᾶττειν)⁹¹ en el sentido aristotélico —aunque es claro para Aristóteles que no solamente los seres humanos realizan actos voluntarios⁹²—; dado que solamente los seres humanos *actúan*, entonces, y de igual manera, solamente los seres humanos podrían realizar tal ‘fin más final’ o εὐπραξία. Determinar, por tanto, la función propia del ser humano sirve para, al mismo tiempo, establecer con más claridad el marco de referencia en el cual se encuentra este ‘bien buscado’ por Aristóteles.

⁹⁰ Esta “inducción” ha sido lugar frecuente de debate. Hardie afirma, acerca de la pregunta por si hay una función propia del hombre, lo siguiente: “[...] the obvious answer is that one may not, unless one is prepared to say that a man is an instrument designed for some use” (1968, 23). Gómez-Lobo (1989) defiende a Aristóteles de esta crítica mostrando que ‘ἔργον’ no quiere decir ‘uso’, sino, más bien, ‘performance’. En español, diríamos ‘ejecución’ o ‘realización’. De esta manera, el ἔργον de un ser humano no es aquello para lo que *sirve*, sino, más bien, aquello que particularmente *realiza*.

⁹¹ De igual manera —afirma Aristóteles varias veces en la *Ética nicomaquea*—, solamente de los seres humanos se puede afirmar que son o pueden llegar a ser felices (EN, 1099b32-1100a2, 1178b28-33).

⁹² Así lo expone Aristóteles en su tratamiento de lo voluntario y lo involuntario (EN, 1111a24-26). Es importante hacer notar aquí que, en sentido estricto, para Aristóteles llevar a cabo actos voluntarios no implica necesariamente actuar (πρᾶττειν).

Para entrar en detalle en el argumento, luego de que son descartadas la nutrición y la sensación como funciones propias del ser humano, porque son *ejecutadas* también por otros seres vivos —por plantas y animales, respectivamente—, Aristóteles pasa a afirmar en qué consiste ese *ἔργον* propio del ser humano:

Queda un [modo de vida] práctico de quien tiene razón. De esta, [a] una [parte] es como lo que obedece a la razón, [b] otra [parte] es como quien tiene razón, *i. e.*, piensa. Dado que esta [vida práctica] se dice de dos maneras, hay que establecer que es según actualidad; en efecto, esta es la que parece llamarse [vida práctica] de manera primordial. (EN, 1098a3-7)

λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον.⁹³ διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι.

Este pasaje es uno de aquellos que paradigmáticamente se oponen a la ‘vida contemplativa’ que Aristóteles plantea en EN X, 7-8; principalmente, porque aquí se hace hincapié de forma explícita en la ‘vida práctica’ como la *función del ser humano*.⁹⁴ Sin embargo, es difícil afirmar que en este pasaje se esté excluyendo completamente la vida contemplativa; este pasaje, aunque no se encuentra a favor de una vida contemplativa, tampoco la excluye completamente, porque incluye, en esta “vida práctica”, elementos racionales que bien podrían ser constituyentes de la vida contemplativa. Hay que señalar que esta lectura que hacemos de este pasaje no es nueva. De hecho, esta era una crítica que le hacía Stewart (1892, 1:99) en su comentario a la traducción y comentario de Grant (1885, 1:449), a finales del siglo pasado. Esta disputa entre estos autores resulta relevante para nuestra posición, primero que todo, porque el trabajo que realizaron estos dos autores sobre la *Ética nicomaquea* no estaba inserto ni estaba de alguna manera contagiado por

⁹³ Rasso (1874, 72) atetiza esta expresión, debido a que la expresión *ἐπιπειθὲς* no ocurre en el resto de la obra aristotélica, y se trata, por tanto, de un *ἄπαξ* en el *Corpus*. Sin embargo, Stewart (1892, 1:99) sostiene que, pese a esto, la oración entera es perfectamente aristotélica, y se repite casi que en las mismas palabras en EN I, 13 (1103a1-3).

⁹⁴ Por esto, algunos autores como Nussbaum (1986, 375-377) han visto aquí una clara contradicción entre lo que afirma Aristóteles en el libro I y lo que propone al final de la obra en el libro X.

la discusión inclusivismo-exclusivismo de la mayoría de los comentarios a esta obra que han sido realizados en los últimos sesenta años. La crítica de Stewart a Grant es la siguiente:

Grant translates “a moral life of the rational part” and compares VI 2. 2 τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν (EN, 1139a20). This translation is somewhat misleading. Man’s highest function is not πράξις in the sense of moral, as distinguished from speculative “action” —θεωρία: nor do the words πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος really limit us to the “moral life”. See *Pol.* VII, 3, 1325b14. (1892, 1:99)

Así, como nota Stewart —y en esto lo sigue Gómez-Lobo (1989, 173)—, en este primer acercamiento al ἔργον del ser humano, no se está restringiendo dicha función al ámbito puramente moral.⁹⁵ De hecho, la apelación al pasaje de la *Política* parece mostrar una relación mucho más fuerte entre πράξις y θεωρία, pero, dado que esta relación no la tenemos explícita en este pasaje, la dejaremos para cuando estudiemos en detalle dicha relación (§ 4.5.2).

Por ahora, centrémonos en el “modo de vida” que está presentando el pasaje, y sus múltiples distinciones: por una parte, se menciona la distinción entre dos sentidos en los que se dice “tener razón (τοῦ λόγον ἔχοντος)” (a) una parte que obedece a la razón (τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ), (b) otra parte que tiene razón, *i. e.*, piensa (τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοοῦμενον). Esta distinción va a ser central en el argumento general de la *Ética nicomaquea*, pues será la distinción que dé lugar a la distinción entre virtudes de carácter y virtudes intelectuales; las virtudes de carácter no son, en sentido estricto, racionales, pero pueden escuchar y seguir a la razón, de la misma manera que esta parte que “tiene razón” (*cf.* EN, 1102b13-1103a10).

Pero, por otra parte, también se menciona la distinción entre dos modos en los que se dice πρακτική ζωή. Solamente se menciona uno de estos sentidos: “en actualidad (κατ’ ἐνέργειαν)”, pero no hay mayor problema en suponer que el opuesto es “en potencia (κατὰ δύναμιν)”. Así es considerada esta segunda distinción ya desde el comentario de Aspasio:

⁹⁵ Así también lo entiende Burnet, quien afirma que la parte racional aquí “is therefore capable of πράξις (including θεωρία) directed to an end” (1900, 35).

El modo de vida racional se dice de dos maneras, [a] en potencia, el cual poseemos incluso cuando estamos dormidos y también cuando, al estar despiertos, no actuamos racionalmente; [b] el otro es en actualidad, de acuerdo con el cual, cuando actuamos concordantemente con lo racional, decimos que vivimos racionalmente. Dice [Aristóteles] que es preciso establecer que la función del ser humano es el modo de vida según la actividad racional. (*in EN*, 18, 9-13)

διχῶς δὲ λεγομένης τῆς λογικῆς ζωῆς τῆς μὲν κατὰ δύναμιν, ἣν καὶ καθεῦδοντες ἔχομεν καὶ ἐγρηγορότες μὴδὲν δὲ πράττοντες ὡς λογικοὶ, τῆς δὲ κατ' ἐνέργειαν, ἣν πράττοντες τοῖς λογικοῖς ἀρμοζόντως ζῆν λεγόμεθα λογικῶς, ἔργον ἀνθρώπου φησὶ θετέον εἶναι τὴν κατ' ἐνέργειαν λογικὴν ζωὴν. εὐρῶν δὲ τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου μέτεισι λοιπὸν ἐπὶ τὸ τέλος καὶ τὴν εὐδαιμονίαν.

Tal como aclara Aspasio esta distinción, ‘ser racional en potencia’ se aplica a todo ser humano en cuanto tiene la *potencia* de llevar a cabo actividades racionales; ahora bien, esta potencia puede ser de dos tipos: por una parte, de no llevar a cabo ninguna actividad en general —como cuando estamos dormidos—, o por otra parte, de llevar a cabo actividades ‘no racionales’. Aspasio no aclara a qué se refiere con “no actuar racionalmente”, pero podríamos suponer aquí que se está refiriendo, muy probablemente, a las acciones del incontinente o del vicioso, o, como lo señalará Aristóteles en *EN* I, 13, la “naturaleza del alma que es irracional, pero que de cierta manera participa de la razón (τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου)” (*EN*, 1102b13-14). Es gracias a esta “naturaleza irracional del alma” que es posible hablar, en cierto modo, de “acciones irracionales”, pero todas las acciones irracionales son, *en potencia*, acciones racionales. Es preciso señalar que no es exactamente la expresión ‘potencia (δύναμις)’ —que utiliza Aspasio— la que será examinada con detenimiento en la *Ética nicomaquea*. De hecho, Aristóteles distingue en *EN* II, 4 “tres cosas [que] suceden en el alma: emociones, potencias y disposiciones (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἔξεις)” (*EN*, 1105b20). De estas tres, la relevante será la disposición (ἔξις),⁹⁶ pues las otras dos, como bien lo señala Aristóteles al final de dicho capítulo, no

⁹⁶ Rassow proponía enmendar el texto aristotélico que estamos discutiendo (*EN*, 1098a3-7) de la siguiente manera: “τῆς μὲν κατ' ἐνέργειαν, τῆς δὲ κατ' ἔξιν” (1874, 72).

nos hacen ni buenos ni malos, de lo que resulta que la virtud es una disposición: “Por lo tanto, si las virtudes no son ni afecciones ni potencias, queda que estas sean disposiciones (εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι)” (EN, 1106a10-12).

En contraposición a lo ‘racional en potencia’, se encuentra, entonces, lo ‘racional en actualidad’. Esto es, ‘vivir racionalmente’, en sentido propio. La única aclaración que da Aspasio es que vivir racionalmente es ‘actuar concordantemente con lo racional (πράττειν τοῖς λογικοῖς ἀρμοζόντως)’. Por ahora ni Aristóteles ni Aspasio aclaran qué es esto de ‘actuar en concordancia con lo racional’; de hecho, una aclaración detallada de este importante aspecto del *fin más final* buscado por Aristóteles solamente aparecerá cuando se analicen en detalle las virtudes intelectuales en EN VI. Por ahora, ni siquiera se anticipa la distinción entre dichas virtudes, según las cuales se aclarará en más detalle qué es la ‘recta razón (ὀρθὸς λόγος)’. Lo que sí es claro es que en este pasaje de la *Ética nicomaquea* tendremos una distinción básica entre *actividad* y *potencia*; esta distinción es programática, y según ella se distinguirá *felicidad* y *virtud*: la primera es una actividad, mientras que la segunda es una potencia o, más precisamente, una disposición (ἕξις).

Una distinción idéntica a la que estamos mostrando aquí aparece en la *Ética eudemia* en un pasaje paralelo al que estamos discutiendo. Dice allí Aristóteles lo siguiente: “[...] de los [bienes] internos al alma, unos son disposiciones y potencias, y otros son actividades y movimientos (τῶν δὲ ἐν ψυχῇ τὰ μὲν ἕξεις ἢ δυνάμεις εἰσὶ, τὰ δ’ ἐνέργειαι καὶ κινήσεις)” (EE, 1218b35-36). En ambos textos aristotélicos, la distinción se establece de manera programática, y permite establecer con claridad en la filosofía aristotélica la relación que existe entre *felicidad* y *virtud* —una como *actividad*, la otra como *potencia*—. Ahora bien, aunque en la *Ética eudemia* el argumento es distinto, en términos “doctrinales” no hay, en este punto al menos, una diferencia sustancial entre ambos textos.

Volviendo al ‘bien buscado’, por ahora tenemos, entonces, un primer aspecto unificador de esta ‘actividad que se escoge por sí misma’: dicho aspecto unificador es el aspecto racional. Las razones que se dan para escoger

dicho aspecto son, básicamente, dos. La primera tiene que ver con el hecho de que la actividad de la razón sea la única actividad realizable exclusivamente por seres humanos —y por todos los seres humanos sin excepción, al menos *en potencia*—; la segunda razón es que, en consecuencia, esta ‘actividad que se desea por sí misma’ tiene que estar necesariamente asociada con la ‘actividad racional’. No toda actividad racional se desea por sí misma, pero el primer avance que hay en esta parte introductoria del argumento es que, si hay algo que es un fin en sí mismo, y tal fin está asociado con la acción (πραξις) —pues es el *buen actuar* (εὐπραξία)—, entonces dicho fin tiene que estar asociado con la *función propiamente humana*, y por tanto, con la racionalidad.

Pasemos ahora al argumento de la función, porque es allí donde se determina en qué consiste, más específicamente, este *fin más final*, el *buen actuar* (εὐπραξία), o simplemente, la *felicidad*.

[1] Si la función de ser humano es una actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, [2] y si afirmamos que cumplen la misma función en cuanto al género aquel [que ejecuta la función] y aquel que es bueno [en la ejecución de la función], tal como sucede con el guitarrista y con el buen guitarrista, y [3] [si] en general, en todos los demás casos se añade, con respecto a la función, la superioridad de la virtud —pues la función del guitarrista es tocar la guitarra, pero la del buen guitarrista es tocarla bien—; si esto es así, y si establecemos que [4] la función del hombre es un tipo de vida, y que este [tipo de vida] es una actividad y acción según la razón, y si [5] lo propio de un hombre bueno es llevar a cabo [estas actividades y acciones] bien y de manera adecuada, y si [6] cada [actividad] se ejecuta correctamente de acuerdo con su virtud propia, si todo esto es así, entonces el bien humano resulta siendo una actividad del alma conforme a la virtud, y si hay varias [virtudes], conforme a la mejor y más final. Además, en una vida entera. (EN, 1098a8-18)

εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν

καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,]⁹⁷ τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω.

Este pasaje es el punto culmen de la primera parte de la *Ética nicomaquea*, en el que se termina dando una definición del 'bien humano (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν)', *i. e.*, de la *felicidad*. La historia interpretativa de este pasaje es bastante extensa y no resulta adecuado reconstruirla exhaustivamente en estos momentos; más bien, lo que intentaremos hacer es fijarnos en cómo este argumento determina el 'bien humano (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν)', y cómo es posible resolver en este argumento el paso problemático que da Aristóteles de "todo tiende a algo bueno (ἀγαθοῦ τινὸς)" a "todo tiende a lo bueno (τὰγαθόν)".

Debido a lo impreciso que es el texto en su parte final es que ha surgido buena parte del debate inclusivismo-exclusivismo. De hecho, así como en pasajes anteriores, al final de este parece pasarse de una posición a la otra sin el más mínimo cuidado. Por una parte, tenemos la expresión "si hay varias virtudes, la felicidad es la actividad conforme a la mejor y más final". Esta expresión (κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην) parece estar apuntando a que la felicidad depende de una única virtud, que es la más final, y por tanto, la más *perfecta*.⁹⁸ Así, en este caso, parece que se estuviera privilegiando la posición exclusivista. Sin embargo, justo a continuación aparece una expresión que muestra que Aristóteles no está hablando de algo único: "Además, en una vida entera (ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω.)". En esta última expresión, resulta muy forzado traducir este último τέλειος como 'final'; claramente a lo que se está refiriendo Aristóteles no es a una vida que se termina, sino a la 'totalidad de la vida', *i. e.*, la 'vida entera'.

⁹⁷ Bywater (1894) atetiza desde ἀνθρώπου, considerando estas líneas una repetición de lo anterior. Sin embargo, aquí las dejamos por dos razones. Lo primero, porque no resultan equivalentes lo κατὰ λόγον y lo μετὰ λόγου. Lo segundo, porque en el resto de la frase no aparece πράξις, término que se venía utilizando antes, y la expresión relacionada πρακτική.

⁹⁸ Con esta expresión traduce Kenny este pasaje (1992, 143-144).

Algunas interpretaciones exclusivistas omiten esta oración final como parte del argumento. Así hace Van Cleemput (2006, 144-145). Lear reconoce la dificultad que implica este pasaje para la posición intelectualista, y propone traducir “en una vida terminada” (2002, 29-30, n. 43); sin embargo, esta traducción compromete la posición exclusivista a decir que la felicidad es, en términos temporales, la última *actividad que se realiza en la vida*, y esto parece desdibujar la ética aristotélica, pues no importa qué actividades se realicen a lo largo de la vida, lo importante —según esta interpretación— es llegar *al final de la vida*. Sin embargo, hay algo que está capturando esta imagen de la *vida terminada* que parece ajustarse a la propuesta aristotélica: no se trata de un momento determinado de la vida, ni mucho menos del ‘último momento’ de la vida, sino que se trata de la vida en su *totalidad*. Así, lo que añade esta parte final al argumento es que la felicidad es algo que se da en *la totalidad de la vida*, y no en un momento determinado.

Por su parte, Kenny traduce, más bien, “en una vida perfecta”, pero esta traducción no hace justicia al ejemplo que viene a continuación de la cita: “[...] pues una golondrina no hace verano, ni un solo día [hace verano]; del mismo modo, tampoco se es feliz o venturoso por un solo día o un corto tiempo (μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ’ ὀλίγος χρόνος)” (EN, 1098a19-20). De este pasaje podemos inferir sin ningún problema que quien es feliz, lo es ‘la vida entera’, pero no podríamos inferir que quien es feliz lleva una ‘vida perfecta’; una vida de tal clase es susceptible de cambiar: podríamos llevar a cabo un día una ‘vida perfecta’, pero después de un tiempo algo pasa, y tal vida deja de serlo; pero lo que quiere reflejar Aristóteles es, más bien, que se trata de la vida ‘entera’, de principio a fin, o, mejor aún, en *la totalidad de la vida*.⁹⁹ En consecuencia, si hay algo que es preciso concluir de este pasa-

⁹⁹ Esto mismo se infiere del ejemplo de Príamo: “En efecto, como dijimos anteriormente, [la felicidad] requiere una virtud perfecta y una vida entera; pues ocurren muchos cambios y azares de todo tipo a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero padezca grandes infortunios en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos, y nadie considera feliz al que ha terminado miserablemente (δεῖ γάρ, ὡσπερ εἶπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. πολλὰ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖα τύχαι κατὰ τὸν βίον, καὶ ἐνδέχεται τὸν μάλιστα εὐθηνούντα μεγάλας συμφοραῖς περιπεσεῖν ἐπὶ γήρως, καθάπερ ἐν τοῖς Τρωικοῖς

je, con respecto al supuesto teleológico de la felicidad, es que no se trata, exactamente, de un supuesto que ponga al ‘fin’, *i. e.*, ‘lo último’, en términos temporales, sino en términos distintos, no temporales. Así, si la felicidad es una *actividad*, no se trata de una actividad que se lleve a cabo en un único momento y un lugar determinado; es decir, es una actividad *que se lleva a cabo a lo largo de la vida* —pero no a veces sí y a veces no—; más precisamente, *es posible llevarla a cabo permanente y continuamente*.¹⁰⁰

Estos textos donde Aristóteles pasa, aparentemente, de un sentido a otro de la expresión ‘final (τελείον)’ están mostrando que hay algo en medio de la discusión inclusivismo-exclusivismo que no está siendo tenido en cuenta: que Aristóteles no está interesado, por lo menos en estos pasajes iniciales de la *Ética nicomaquea*, en establecer distinciones entre sentidos en los que se dice que algo es ‘final (τελείον)’.¹⁰¹ Si se escoge alguna de las dos opciones, el texto parece perder un poco de sentido.

Centrémonos en un aspecto importante del argumento de la función para intentar aclarar mejor en qué consiste el ‘bien buscado’, y de tal manera darle un poco más de sentido a la expresión ‘lo más final (τελειότατον)’: en primer lugar, se parte del “hecho” según el cual la función propia del ser humano es [1] “una actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón”. Es importante hacer notar que con esta afirmación no se ha puesto, por ahora,

περὶ Πριάμου μυθεύεται· τὸν δὲ τοιαύταις χρησάμενον τύχαις καὶ τελευτήσαντα ἀθλίως οὐδεὶς εὐδαιμονίζει)” (EN, 1100a4-9). Cabe anotar aquí que de nuevo se utiliza, en la misma frase, la expresión ‘final (τελείον)’ en dos sentidos aparentemente distintos: o como ‘perfecto’ para referirse a la virtud o como ‘completo’ para referirse a la vida.

¹⁰⁰ Ahora bien, este criterio de permanencia o continuidad es uno de los primeros que utiliza Aristóteles para señalar que el ‘bien buscado’ es la actividad contemplativa. En EN X, 7, afirma Aristóteles: “Además, [la actividad de la contemplación] es la más continua: pues podemos contemplar continuamente más de lo que podemos actuar (ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν)” (EN, 1177a20-21).

¹⁰¹ Generalmente, se afirma que Aristóteles distingue estos dos sentidos de la expresión ‘final (τελείον)’ en *Metafísica* ν, 16, y que hay que decidir por uno de estos sentidos en el pasaje del argumento de la función (cf. Keyt [1978] 1983, 377-378; Kraut 1989, 42-43, n. 24). Sin embargo, lo que muestra este cambio de un sentido a otro, en una misma oración, es que Aristóteles quiere utilizar un sentido mucho más amplio de este término que el utilizado en *Metafísica*.

ninguna carga de carácter valorativo a la ‘razón’ y a la ‘racionalidad’. Simplemente se está señalando que esta es la actividad *característicamente humana*. En efecto, la razón no es una virtud, pues, como afirma [3], para ello hay que añadir “con respecto a la función, la superioridad de la virtud”.¹⁰² Así, Aristóteles nota una diferencia importante entre ‘actuar conforme a la razón’ y ‘actuar correctamente conforme a la razón’. La primera no tiene carga valorativa, mientras que la segunda sí la tiene, dado el añadido ‘correctamente’ o incluso ‘incorrectamente’.¹⁰³ Así, la diferencia entre una posición estrictamente intelectualista —como la posición socrática— y la aristotélica es que, mientras el primero considera que es *imposible* actuar mal *conforme a la razón*, para Aristóteles esto sí es posible; pues actuar *conforme a la razón* no implica necesariamente actuar *correctamente*; para actuar correctamente hay que sumarle a la razón la “rectitud”, *i. e.*, la “superioridad de la virtud”. Lo que es imposible para Aristóteles es actuar mal *conforme a la virtud*, la cual es la disposición que permite la *buena ejecución* de la actividad. De este modo, si la actividad propia del ser humano es el *uso de la razón*, entonces actuar conforme a la virtud es actuar conforme a la “razón virtuosa”; o, en otros términos, conforme a la “recta razón”.¹⁰⁴ Ahora bien, la recta razón es determinada por las virtudes intelectuales. De esta manera, si Aristóteles afirma que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la mejor de las virtudes, tal “mejor de las virtudes” es la virtud intelectual, y es la mejor de las virtu-

¹⁰² Esta distinción entre razón y virtud ha sido suficiente para defender a Aristóteles de la “falacia naturalista” o de inferir, de un hecho, un valor. Sobre este aspecto, seguimos principalmente a Gómez-Lobo (1989, 1991).

¹⁰³ Esta es una diferencia importante entre un ‘intelectualismo estricto’ y la posición aristotélica. De hecho, podríamos mencionar en este caso, y para detallar mejor esta diferencia, la crítica que el mismo Aristóteles le hace a Sócrates en EN VI, 13. Allí afirma: “La virtud [de carácter] no solamente es una disposición conforme a la recta razón, sino que es según la recta razón; y la prudencia es la recta razón con respecto a estas cosas. Así pues, Sócrates consideraba que las virtudes eran razones (pues todas eran conocimientos); nosotros [consideramos] que son según la [recta] razón (ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστίν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου)” (EN, 1144b26-30).

¹⁰⁴ Este es el término que utiliza Aristóteles al referirse a las acciones virtuosas, las cuales son ‘según la recta razón (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)’ (EN, 1103b31-32).

des por tratarse de la virtud de la parte propiamente racional del alma. Pero no tenemos, en los pasajes iniciales de la *Ética nicomaquea*, cómo distinguir entre virtudes intelectuales. La única afirmación que se hace al respecto es la que aparece en *EN I*, 13, justo al final, donde se mencionan las dos virtudes intelectuales que serán centrales en *EN VI* (sabiduría y prudencia), pero no se mencionan exclusivamente estas dos virtudes, sino que se mencionan tres: sabiduría (σοφία), prudencia (φρόνησις) y entendimiento (σύνεσις) (*EN*, 1103a4-6). De este modo, si Aristóteles no ha utilizado la distinción de virtudes intelectuales en todo el libro I para determinar si la felicidad es un fin inclusivo —que es el resultado de la *actualización de todas las virtudes*— o un fin exclusivo —que resulta de la actualización de *una virtud en particular*—, es claro que no hay en todo este primer libro elementos suficientes para poder determinar, de manera satisfactoria, si ya Aristóteles había estipulado que se trataba o de un fin exclusivo o uno inclusivo.

Concluamos dos cosas hasta aquí: la primera de ellas es que, como afirmamos anteriormente, el fin último —la εὐπραξία— es, en cuanto actividad, no una actividad que se desarrolle en un momento y lugar determinado, sino algo que se pueda ejecutar de manera permanente, *i. e.*, en “la vida entera”. Lo segundo que es preciso concluir es que dicha actividad debe ser realizada conforme a la “mejor de las virtudes”. Ahora bien, si la definición de la felicidad depende de aclarar y hacer un estudio detallado de las virtudes, entonces esta definición de felicidad que aparece en *EN I*, 7 también es programática; solamente se podrá volver a ella cuando se haga un estudio detallado de los distintos tipos de virtudes. Resulta, por tanto, admisible que, cuando Aristóteles introduce la discusión final sobre la felicidad en *EN X*, 6-8, quiera volver a aclarar en qué consiste la felicidad. Dice allí lo siguiente: “Luego de haber hablado sobre la virtud, la amistad y el placer, nos queda exponer la felicidad de manera esquemática, dado que hemos establecido que esta es el fin de lo humano (Ειρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελεθῆναι, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων)” (*EN*, 1176a30-32).

Así, y para concluir este capítulo, por el carácter programático del libro I de la *Ética nicomaquea*, es difícil determinar si ya desde allí Aristóteles está

considerando la felicidad como *inclusiva* o como *exclusiva*. Lo que hemos intentado mostrar es que cualquiera de las dos lecturas requiere forzar innecesariamente el texto; no obstante, aunque es claro que por la introducción de elementos racionales en el argumento de la función Aristóteles va a tender hacia cierto intelectualismo, por ahora no se determina de qué tipo de intelectualismo se trata, más allá de que seguramente no se trata propiamente del intelectualismo socrático-platónico. Pasemos, a continuación, a revisar las conclusiones de Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, para ver la respuesta que está dando a la gran pregunta por el 'bien buscado'.



**La actividad del intelecto
en la *Ética nicomaquea***

The activity of intellect in the *Nicomachean ethics*

3

En este capítulo, llegaremos al centro de nuestra propuesta. Hemos mostrado hasta ahora la viabilidad de que la contemplación sea, de hecho, la “actividad conforme a la mejor virtud”, tal como Aristóteles define la felicidad en *EN I*, 7.

De esta manera, la pregunta que queremos responder a lo largo del siguiente capítulo es ¿cómo es posible que todas las actividades humanas tiendan o confluyan en esta única *actividad que se realiza por sí misma* —i. e., la felicidad—?, en otras palabras, ¿de qué tipo de unidad se trata? La respuesta que queremos presentar se encuentra a medio camino entre el exclusivismo y el inclusivismo —tal vez sea más exacto afirmar que con nuestra propuesta habría, incluso, que rechazar cualquiera de las dos propuestas—. Por una parte, en la interpretación que vamos a sostener, afirmaremos que esta *actividad que se realiza por sí misma* es la *actividad del intelecto*, tal como lo señala Aristóteles en *EN X*, 7, y desde este punto de vista, aceptaremos que la posición aristotélica es intelectualista. Pero como mostraremos detalladamente, no se trata de un intelectualismo estricto, de corte socrático, sino más bien un intelectualismo moderado, según el cual, aun cuando la razón y el intelecto acompañan permanentemente a quien posee las virtudes de carácter —y determinan sus acciones—, no son lo único que constituye la acción virtuosa, ni lo único que determinan que el tipo de vida que vale la pena vivir sea el que permite exclusivamente la actividad del intelecto.

Haremos énfasis en que la *felicidad* a la que se refiere Aristóteles en toda la *Ética nicomaquea* es la *felicidad humana* —a diferencia de la idea platónica del bien—. Por esta razón, la realización de la *actividad del intelecto* supondrá en el ser humano, al mismo tiempo, la realización de otro tipo de actividades, más humanas: las dependientes de las virtudes de carácter. Lo que pretendemos mostrar es, en últimas, que la distinción entre la *actividad del intelecto* y las *acciones virtuosas propiamente humanas* no es una distinción entre dos *actividades* mutuamente excluyentes, sino que se trata de dos *descripciones distintas* o dos *aspectos y enfoques distintos* de una misma actividad propiamente humana: la actividad de la ‘recta razón’. Así, la distinción entre la actividad del intelecto, como el fin último

de las actividades humanas, y las acciones virtuosas, de igual manera vistas como fin último, no son sino dos *aspectos* o dos *modos de describir* las actividades y acciones humanas, y no dos *finés*, ya sean inclusivos, ya sea que haya uno que sea exclusivo y que subsuma al otro. De esta manera, la distinción entre una vida contemplativa —o que depende del intelecto— y una vida práctica —que se centra en la prudencia y las virtudes de carácter— no es una distinción entre dos *procesos* distintos, separados el uno del otro —espacial y temporalmente—, sino que se trata de dos procesos *separables conceptualmente*, pero ejecutados *de facto* por aquel que lleva una *vida feliz*, y por tanto, *inseparables espacio-temporalmente*.

En este capítulo, nos centraremos en responder estos dos problemas. En particular, con respecto a la disputa con Platón, Aristóteles está interesado en distinguir al sabio —*i. e.*, el que está dedicado a la vida contemplativa o *filósofo*— del prudente —*i. e.*, el que está dedicado a la vida práctica o *político*—. Sin embargo, lo que intentaremos mostrar es que, pese al énfasis que hace Aristóteles al distinguir ambos, al final termina reconociendo que en cuanto ‘humanos’ son inseparables. La distinción entre vida activa y vida contemplativa no es más que una distinción de énfasis, pero no una distinción sustantiva entre dos ‘clases’ de seres humanos o entre dos ‘modos de vida’ a ser escogidos. En cuanto seres humanos, si tenemos que escoger entre el modo de vida contemplativo y el modo de vida práctico, no nos queda otra que decir “ambos”; aun cuando quisiéramos escoger un modo de vida, las condiciones de la ‘vida’ del ser humano hacen imposible olvidarse por completo del otro modo de vida.

3.1. La contemplación como felicidad primera

A continuación, examinaremos cómo la *actividad del intelecto* cumple con todos los requisitos formales que requiere el ‘bien buscado’ en *EN I*, 7. La contemplación cumple paradigmáticamente con varios requisitos que fueron otorgados a la felicidad: autosuficiencia (*αὐτάρκεια*), continuidad, ser preferida por sí misma y ser placentera. Esta es la principal razón de toda posición intelectualista para afirmar que tal ‘bien buscado’ es la *actividad del*

intelecto. Veamos el inicio de *EN X*, 7, donde mejor se expone el intelectualismo aristotélico con respecto a la felicidad, porque estos cuatro requisitos resultan problemáticos, y no parecen estar planteados en los mismos términos que estaban planteados en el libro I. Dice Aristóteles:

Si la felicidad es una actividad según la virtud, es razonable que lo sea según la [virtud] suprema; esta sería [la virtud] de lo mejor. Ahora bien, ya sea que lo mejor es el intelecto, o cualquier otra [virtud] que sea por naturaleza la que parezca guiar y gobernar, y tener intelección con respecto a las cosas bellas y divinas, o ya sea siendo ello mismo divino y siendo lo más divino en nosotros, su actividad, que resulta de su propia virtud, sería la felicidad final. Hemos dicho que esta [actividad] es contemplación. (*EN*, 1177a12-18)

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὐτὴ δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται.

Hemos llegado al pasaje más neurálgico en toda la discusión inclusivismo-exclusivismo. En efecto, parece ser el pasaje que más apoya al exclusivismo:¹⁰⁵ lo que se afirma al final es que la felicidad es la actividad de la mejor virtud; tal virtud es el intelecto (νοῦς), y tal actividad resulta ser, por tanto, la *actividad contemplativa* (θεωρητικὴ ἐνέργεια). Ahora bien, es claro que en este pasaje Aristóteles se compromete con un tipo de intelectualismo; lo que intentaremos aclarar es de qué tipo de intelectualismo se trata.

Este pasaje inicial de *EN X* tiene dos problemas: (1) En ninguna parte de la *Ética nicomaquea* se afirma explícitamente que el intelecto (νοῦς) sea una virtud. (2) A lo largo de toda la obra se había estado hablando de la *felicidad*, pero en este pasaje se afirma que lo que se está determinan-

¹⁰⁵ Según Whiting “many commentators wish Aristotle had never written the tenth book of the *Nicomachean Ethics*. For in that book, Aristotle is apparently committed to Strict Intellectualism—that is, the view that contemplation is the sole component of εὐδαιμονία (or happiness)—” (1986, 70).

do no es la *felicidad* sin más, sino la *felicidad final* (ἡ τελεία εὐδαιμονία); ¿es esta distinta a la *felicidad sin más*? El problema (1) hace notar vacíos conceptuales y argumentativos en la *Ética nicomaquea*, pues parece referirse a un tratamiento sobre las virtudes y la felicidad que no aparece en esta obra. Estos dos problemas podrían explicarse a partir del hecho de que los *Libros comunes*, que se conservan actualmente en la *Ética nicomaquea* fueran escritos para la *Ética eudemia*, pero la versión original de estos libros se habría perdido.¹⁰⁶ El segundo problema es nuestro problema principal. ¿Está distinguiendo Aristóteles ‘tipos’ de felicidad? ¿En virtud de qué establece estas distinciones? De hecho, la distinción parece ser clara cuando Aristóteles se refiere a la felicidad que resulta de la virtud de carácter como una “felicidad segunda” (*EN*, 1178a9); pero, aun así, la pregunta persiste.

Con respecto al primer problema, es preciso afirmar que no es el intelecto (νοῦς), sino la *sabiduría* (σοφία) la virtud intelectual que aparece en *EN VI*, 7. No obstante esta diferencia, la referencia constante en este capítulo es al “sabio”. Así concluye *EN X*, 8: “De modo que también de esta manera el sabio será el más feliz” (*EN*, 1179a31-32).

Podemos suponer, entonces, que el problema (1) se soluciona con esta equivalencia entre sabiduría e intelecto como virtudes intelectuales, independiente del tratamiento que tenga el término νοῦς.

Vayamos ahora a nuestro problema de las dos “felicidades”: una dependiente de la virtud del intelecto —o la sabiduría— y otra dependiente de la prudencia y las virtudes de carácter. Primero que todo establezcamos las diferencias entre ambas, y veamos los principales argumentos que ofrece Aristóteles para establecer la distinción y colocar de primero a la contemplación:

¹⁰⁶ Así lo sugiere Broadie y Rowe, quien en su comentario a este pasaje afirma: “The fact that the common books may not belong with the original *NE* is relevant here, since it means that the audience for whom Ar. wrote *NE X* may not have had the benefit of the division of thinking into (mutually exclusive) practical, productive and ‘reflective’ (θεωρητικός [contemplativo]) that we find in the second common book = *NE VI*” (2002, 442).

1. Continuidad temporal: “Además, [la actividad de la contemplación] es la más continua: pues podemos contemplar continuamente más de lo que podemos actuar (ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν)” (EN, 1177a20-21).
2. Placer y agrado: “[...] es razonable que la vida de los que saben sea más placentera de la de los que buscan (εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδῖω τὴν διαγωγὴν εἶναι)” (EN, 1177a26-27).
3. Autosuficiencia: “[...] el justo requiere con quienes y respecto de quienes actuar justamente, de igual manera el moderado y el valiente, y de igual manera todos los demás, pero el sabio puede contemplar también por sí mismo (ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ’ ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἄνδρειος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ’ αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν)” (EN, 1177a30-33).
4. Aprecio por la actividad en sí misma: “[...] se opina que solamente esta [actividad] se aprecia en sí misma; en efecto, nada resulta de ella aparte del contemplar, mientras que de las acciones resulta algo aparte de la acción en mayor o menor medida (δόξει τ’ ἂν αὐτὴ μόνη δι’ αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ’ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν)” (EN, 1177b1-4).

Miremos en detalle cada uno de estos argumentos y sus implicaciones con el resto de la *Ética nicomaquea*, porque es claro que algunos de estos contradicen o presentan tensiones con respecto a lo que se afirma en el resto de la obra. En la medida en que podamos hacer que encajen estos argumentos con el resto de la obra, podremos establecer la lectura compatible que estamos proponiendo.

3.1.1. Continuidad

El primer argumento, como lo habíamos señalado anteriormente (§2.4), presenta una especie de continuidad de la ejecución de esta actividad a lo largo de la vida: la actividad de la contemplación no es algo que se realice

en un momento determinado, sino que es posible realizarla permanentemente. Ahora bien, el argumento resulta un poco vago y no es claro por qué, por esta razón, es superior la actividad de la contemplación: en primer lugar, el contraste entre *contemplar* y *actuar* solo muestra que es más lo que *podemos* contemplar que lo que podemos actuar; la razón para esto no se afirma en el texto, más allá de que sea *posible* contemplar en cualquier momento de la vida.

Este argumento se equipara usualmente con el del ‘motor inmóvil’ que aparece en *Metafísica* Λ.¹⁰⁷ Dicho motor inmóvil está continuamente ‘en acto’, de tal manera que está ejecutando su actividad continuamente. Esta apelación al motor inmóvil depende del hecho de que el motor inmóvil, en cuanto intelecto que se entiende a sí mismo, se puede entender —y contemplar— continuamente:

El intelecto se entiende a sí mismo en la medida en que participa de lo inteligible; en efecto, llega a ser inteligible al captar e entender, de manera que son lo mismo el intelecto y lo inteligible. En efecto, el intelecto es lo que tiene la capacidad de recibir lo inteligible *i. e.* la sustancia, pero al tener [la sustancia] está en acto, de modo que el intelecto parece tener lo divino en mayor medida que [lo inteligible], y la contemplación es lo más placentero y lo mejor. (*Metaph.*, 1072b19-28)

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.

Hay varias cosas que vale la pena aclarar para poder mostrar la relación entre el motor inmóvil, la actividad de la contemplación y la felicidad —en este pasaje de *Metafísica* no se menciona explícitamente la *εὐδαιμονία*, pero sí uno de sus equivalentes: ‘lo mejor (τὸ ἄριστον)’—. Lo primero que vale tener en mente es que el intelecto divino puede contemplar permanentemente. ¿Puede el intelecto humano hacer lo mismo? La respuesta obvia parece ser que no, pues el ser humano requiere llevar a cabo otras actividades aparte de

¹⁰⁷ Así lo hizo principalmente Kraut (1989, 73, 74), de tal manera que la actividad contemplativa se refiere, de manera literal, a ‘ver y contemplar el motor inmóvil’ o Dios.

la contemplación. Aun cuando el ser humano tenga la capacidad de *contemplar* permanentemente, no es posible que, *de facto*, lo haga. Esto genera una primera tensión con el criterio de continuidad: para el ser humano no es posible *contemplar continuamente*; esto es posible solamente para la divinidad.

Esto mismo es afirmado por Aristóteles a propósito del placer: “¿Cómo es, entonces, que nadie siente placer continuamente? ¿O es que nos cansamos? En efecto, es imposible que todas las potencias humanas estén en actividad continua, de lo que resulta que tampoco hay placer, pues el placer resulta de la actividad (πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἡδεται; ἢ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ’ ἡδονή· ἔπεται γὰρ τῆ ἐνεργείᾳ)” (EN, 1175a3-6). Así, es claro que el ser humano no puede estar en actividad permanente, pues se cansa. Esto es importante, porque si la actividad de la contemplación es superior a cualquier otra actividad, en cuanto el ser humano se cansa de llevar a cabo tanto esta como cualquier otra actividad, no resulta siendo un criterio muy claro de por qué las actividades contemplativas son superiores a las demás acciones y actividades.

No obstante estos problemas, lo que es posible rescatar de la superioridad de la contemplación, en cuanto actividad ‘más continuamente realizable’, es que requiere menos condiciones que las acciones (πρᾶξεις): de la misma manera que el motor inmóvil se basta a sí mismo para estar activo, de la misma manera la actividad contemplativa se ‘basta’ a sí para poder llevarse a cabo. Así, independiente de cuáles sean las condiciones requeridas para actuar, las condiciones requeridas para contemplar son básicas y muy fáciles de satisfacer.

3.1.2. Placer, agrado y saber

Este segundo argumento parte del hecho de que los humanos ‘aprenden’, *i. e.*, pasan de ‘no saber’ a ‘saber’. Ahora bien, de nuevo el paradigma de felicidad son los dioses, pues son quienes tienen el ‘saber de todas las cosas’, mientras que los seres humanos, aunque tengan una tendencia natural al saber (*cf. Metaph.*, 980a22), requieren buscar antes de saber. De tal ma-

nera que, como concluye el argumento, “la vida de los que saben es más placentera que la de los que buscan”.

Sin embargo, recurrir a “los que buscan” puede dar como resultado que no toda búsqueda resulte, exclusivamente, en saber. De hecho, cuando Aristóteles está haciendo su tratamiento de la deliberación, afirma que esta es un tipo de búsqueda:

En efecto, el que delibera parece buscar y analizar en la manera en que hemos dicho, a saber, como en un diagrama (pues es evidente que no toda búsqueda es deliberación —como las [investigaciones] matemáticas—, pero toda deliberación es búsqueda). (EN, 1112b20-23)

ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα (φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις).

Ahora bien, si este argumento intenta mostrar por qué es superior la actividad contemplativa —en cuanto es la actividad propia de quien ‘sabe’, en oposición a quien ‘busca’—, no parece probar el punto completamente: dado que la deliberación conduce a la acción, y que deliberar es una manera de buscar e investigar,¹⁰⁸ entonces la acción que es producto de la deliberación —*i. e.*, la acción *decidida*— resulta siendo igual de placentera que la actividad contemplativa.

Lo que resulta de esto es que tenemos dos opciones: o rechazamos la relación que hay entre búsqueda y deliberación o aceptamos que el placer de la contemplación en nada se distingue del placer producto de la acción. Ahora bien, rechazar la primera opción no parece ser una buena opción, principalmente por la relación que Aristóteles explícitamente establece entre investigar y deliberar: “[...] el que delibera investiga y razona” (EN, 1142b1-2).

Una posibilidad podría ser distinguir el placer de quien delibera y actúa del placer de quien contempla. No obstante, Aristóteles termina su tratamiento de los placeres de la siguiente manera:

¹⁰⁸ Esto lo hemos defendido en más detalle anteriormente (Farieta 2008).

En conclusión, ya sea una o ya sean muchas las [actividades] del hombre perfecto y próspero, se dirá que los placeres que perfeccionan son propiamente placeres propios del hombre, y los demás serán [placeres] posteriores y más lejanos, de igual manera que las actividades. (EN, 1 176a26-29)

εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

No tenemos en estos pasajes evidencia suficiente para afirmar que el placer producto de la deliberación sea un placer de los 'primeros' o de los 'segundos', pues no sabemos cuál o cuáles son tales 'actividades del hombre perfecto y próspero'. Esta duda que presenta Aristóteles entre determinar que sea una o que sean muchas recuerda la discusión entre el fin exclusivo —una única— y el fin inclusivo —muchas—. De nuevo, en este pasaje, se mencionan ambas posibilidades, pero no se saca ninguna conclusión al respecto.

Hay una posibilidad que haría que quien investigue, y que al final de su búsqueda encuentre algo, sea identificable con el que al encontrar sienta placer y agrado —tanto el que 'encuentra', en el terreno de lo teórico, como el que 'decide' y 'actúa'—. Dicha posibilidad tendría que ver con que en ambos casos hay algo que se contempla: en el primer caso, lo 'hallado', y en el segundo caso, lo 'realizado'. En este sentido, el que actúa se alegra y siente placer de su propia obra, pero no en cuanto es el resultado de su propia actividad, sino en cuanto es algo 'digno de ser contemplado', como cualquier suceso natural —aunque no se trate, exactamente, de un suceso natural—. Hay distinción, así, entre el que actúa y el que contempla, pero la distinción es de perspectiva, y no ontológica.

3.1.3. Autosuficiencia

El argumento de la autosuficiencia parece mostrar una diferencia considerable y una fuerte tensión con lo que se afirmó al respecto en el libro I. A continuación, contrastaremos en detalle los dos recuentos de la autosuficiencia, comenzando por el libro I:

Parece que también sucede lo mismo con relación a la autosuficiencia; en efecto, el bien final parece ser autosuficiente. Pero no decimos que es autosuficiente quien vive para sí una vida solitaria, sino quien [vive] también con sus padres, hijos, esposa y con todos sus amigos y compatriotas, dado que el hombre es por naturaleza un animal político. (EN, 1097b7-11)

φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὄλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος.

En este libro I, la autosuficiencia es puesta en términos políticos y sociales, y obtener dicha autosuficiencia se refiere a pertenecer a una comunidad que se autoabastece, *i. e.*, una *ciudad-Estado* (πόλις).¹⁰⁹ Esta autosuficiencia es la misma que encontramos en la *Política*, donde Aristóteles afirma, justamente, que “[I]a ciudad-estado es una comunidad perfecta de varias aldeas, ya que alcanza, por decirlo así, el límite de la autosuficiencia, y que surge con el fin de vivir, pero existe para el buen vivir (ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωμία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὔσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν)” (*Pol.*, 1252b27-30). Ambos pasajes están conectados por detalles importantes; en primer lugar, por la mutua relación a la vida en comunidad; esta vida en comunidad se sustenta, en ambos pasajes, en el carácter ‘político’ de la *naturaleza humana*.

Buena parte de la discusión entre inclusivistas y exclusivistas se ha dado respecto de hacer compatibles ambos recuentos de la autosuficiencia; o bien centrándose en la autosuficiencia política del libro I, de acuerdo con los inclusivistas,¹¹⁰ o bien en la contemplativa del libro X, de acuerdo con los exclusivistas.¹¹¹ Sin embargo, en medio del debate, no se han estable-

¹⁰⁹ Hemos preferido esta expresión para traducir la expresión aristotélica de πόλις, siguiendo la propuesta de traducción que hace Reeve (1998, 245), quien con esta expresión trata de representar la complejidad de este término en la obra aristotélica.

¹¹⁰ Esto hacen Cooper ([1975] 1986, 159-160), Irwin y Keyt, entre otros.

¹¹¹ Esto hacen, principalmente, Kraut (1989, 294-300) y Van Cleemput (2006, 136-143).

cido muy bien las diferencias de los dos pasajes;¹¹² es clara la diferencia de resultados entre ambos pasajes, pero los supuestos tanto en el uno como en el otro son considerablemente distintos.

A continuación, mostraremos las diferencias entre estos dos análisis de la autosuficiencia, porque, como veremos, Aristóteles está respondiendo en los dos pasajes a dos preguntas distintas; en la medida en que podamos establecer esta distinción, podemos mostrar cómo ambas respuestas son compatibles sin comprometerlos, o bien con que la posición de libro 1 es inclusivista, o bien con que la posición del libro X es exclusivista. Si logramos dar cuenta de ambos pasajes por separado, sin hacer depender el uno del otro, pero haciéndolos compatibles, podremos dar cuenta de la autosuficiencia independiente de esta discusión.

Es claro que en el libro X tenemos que la “la llamada autosuficiencia se dará *en mayor medida* en la [actividad] contemplativa (ἡ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἂν εἴη)” (EN, 1177a27-28, énfasis añadido). No se afirma que esta actividad sea la única *autosuficiente*, simplemente se afirma que esta es autosuficiente *en mayor medida* (μάλιστα) que la actividad política. Ahora bien, ¿qué características tiene la autosuficiencia política para ser considerada *menos autosuficiente*? En primer lugar, el hecho de que la política requiera a una comunidad de seres humanos —y no una comunidad cualquiera, sino una ciudad-Estado— hace de entrada ver que esta autosuficiencia política tiene muchos más requisitos que la autosuficiencia contemplativa. Para la contemplación es suficiente con *alguien* que contemple. Así, los dos tipos de actividades —la contemplación y las acciones en

¹¹² Heinaman (1988) ha intentado mostrar que en ambos pasajes Aristóteles está intentado responder dos preguntas completamente distintas; punto en el que seguiremos en líneas generales. Sin embargo, Heinamann está discutiendo con lo que él ha llamado una tesis “composicional (*comprehensive account*)”, según la cual el libro X encaja en la lectura inclusivista que parece sostener el libro 1. El problema con la tesis de Heinamann es que parece partir de un supuesto demasiado fuerte: que el libro 1 es eminentemente inclusivista; pero Kraut (1989, cap. 4), Lear (2002, cap. 2) y Van Cleemput (2006) han mostrado que es posible hacer una lectura intelectualista del libro 1. Por nuestra parte, hemos intentado mostrar (*supra* §2) que, dado el carácter programático del libro 1, es innecesario hacer una lectura, o bien inclusivista, o bien exclusivista, de dicho libro, lo que igual refuta el principal supuesto de Heinamann.

la ciudad-Estado— tienen distintos requisitos: la primera solamente tiene como requisito alguien que *contemple*, este que contempla es el *sabio*; pero la segunda tiene como requisito no una persona, sino toda una comunidad de personas —justas, virtuosas o *prudentes*—, donde las unas actúan con otras. Así pues, lo que tenemos son dos acercamientos distintos del concepto de *autosuficiencia*: un acercamiento *individual* —o contemplativo— y un acercamiento *colectivo* —o político—.

Ahora bien, estos dos recuentos de la autosuficiencia están poniendo de relieve el hecho de que en cada uno de ellos se trata de responder a preguntas distintas, aunque parten de una misma pregunta: ¿qué es, para un ser humano, ser autosuficiente? En el primer caso —el político—, para el ser humano ser autosuficiente es pertenecer a una comunidad en la cual, con el trabajo de todos, se logran satisfacer las necesidades de todos los miembros de la comunidad, y de esta manera, llevar a cabo una *vida buena*. De aquí que Aristóteles afirme que “el justo requiere personas respecto de las cuales, y con las cuales, realizar actos justos (ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ’ ὧν)” (EN, 1177a30-31). Pero, en el segundo, la historia es distinta: ser autosuficiente es llevar a cabo una actividad valiéndose solamente de sí mismo; tal es la actividad de la contemplación; así es como “el sabio es capaz de contemplar por sí mismo (ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ’ αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν)” (EN, 1177a32-33).

La diferencia es puesta, entonces, en los siguientes términos: mientras que la autosuficiencia política requiere ‘con quien (μεθ’ ὧν)’ y ‘respecto de quien (πρὸς οὓς)’, la autosuficiencia contemplativa se puede llevar a cabo ‘por sí mismo (καθ’ αὐτὸν)’. Así, y para concluir, la diferencia entre los dos recuentos de la autosuficiencia se debe a que se están examinando dos perspectivas distintas de la actividad autosuficiente: la perspectiva contemplativa y la perspectiva política.

Valga la pena anotar que, desde el punto de vista contemplativo, la autosuficiencia no la alcanza el ‘ser humano’ en su totalidad; el que la alcanza es el *intelecto* (νοῦς). Es el intelecto el que puede *inteligir por sí mismo* (νοεῖν καθ’ αὐτὸ); en un sentido, basta el intelecto para alcanzar la autosuficiencia.

Pero este es un sentido en el que se dice ‘autosuficiencia’, a saber, la ‘autosuficiencia en sí (αὐτάρκεια καθ’ αὐτὸ)’, i. e., la *autosuficiencia* concebida en términos estrictamente conceptuales. Pero esta autosuficiencia es distinta de la *autosuficiencia política*, que no es conceptual, sino teleológica; y en cuanto teleológica, supone una concepción normativa: “[...] además, el aquello con vistas a lo cual [actuamos] y el fin son lo mejor; y la autosuficiencia es fin y lo mejor (ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἢ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον)” (*Pol.*, 1252b34-1253a1).¹¹³ Así, la relación de superioridad e inferioridad que Aristóteles señala entre las dos versiones de ‘autosuficiencia’ se deben a una estricta dependencia de la una sobre la otra: la *autosuficiencia* de la contemplación es la base conceptual y normativa sobre la cual está establecida la autosuficiencia política.

Puesta la diferencia de ambos recuentos respecto de ambas perspectivas, lo más adecuado es concluir que no se puede hacer el análisis de la una respecto de la otra —como se pretende en la discusión entre inclusivistas y exclusivistas—; si el análisis que hemos propuesto es adecuado, al conservar la diferencia entre ambos tipos de autosuficiencia, se da cuenta, a su vez, de la diferencia de las actividades y los fines, ya sea desde una perspectiva individual, ya sea desde una perspectiva colectiva.

3.1.4. Aprecio en sí misma

El último de estos primeros argumentos que se dan a favor de la superioridad de la contemplación tiene que ver con el hecho de que “solamente esta [actividad] se aprecia en sí misma (αὐτὴ μόνη δι’ αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι)” (*EN*, 1177b1-2). Esta expresión tiene una semejanza considerable con algunos pasajes que hemos citado anteriormente, y con los que parece entrar en discordancia. Recordemos la distinción que hace Aristóteles al comienzo de la *Ética nicomaquea* entre bienes intrínsecos y bienes extrínsecos: “[...] parece haber alguna diferencia entre los fines: unos son

¹¹³ En su traducción a este pasaje, Santa Cruz (2007) reconoce el vínculo que hay entre esta afirmación y la versión del primer libro de la *Ética nicomaquea*.

actividades, mientras que otros son ciertas obras aparte de estas [actividades]” (EN, 1094a3-5). De aquí concluimos que una actividad tiene el fin en sí misma, mientras que una obra tiene un fin externo a la actividad misma. Con este supuesto, lo que se estaría afirmando en el pasaje de EN X, 7 es que la contemplación es la única actividad que no tiene un fin aparte de sí misma.

Sin embargo —y este es uno de los puntos neurálgicos del principal problema que estamos tratando—, Aristóteles reconoce en otros pasajes de la *Ética nicomaquea* que hay actividades que se desean, se quieren o se aprecian por sí mismas, además de la actividad de la contemplación: “[...] ciertamente escogemos el honor, el placer, el intelecto y toda virtud por sí mismos (pues aunque no resultara nada de ellos, escogeríamos todas estas cosas); pero también los escogemos con vistas a la felicidad (τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτὰ (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ’ ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριτι)” (EN, 1097b1-4). En contraposición con lo que se afirma en EN X, 7, aquí se reconoce que honor, placer, entendimiento y virtud se escogen por sí mismos, y que se escojan por sí mismos quiere decir que se escogen aun cuando a partir de ellos no resulte nada; mientras que lo que se afirma en EN X, 7 es que solamente la felicidad —i. e., la contemplación— es lo único de lo cual no resulta nada posterior.

Esta contraposición da lugar a una tensión y a un problema en la propuesta aristotélica, pues, si de la felicidad no resulta nada posterior —como se afirma en EN X, 7—, entonces habría que rechazar el hecho de que honor, placer, entendimiento y virtud se escojan por sí mismos, pues se escogen *también* a causa de la felicidad. Esta ha sido la conclusión que han sacado la mayoría de los inclusivistas: honor, placer, intelecto y virtud son *finés intermedios*, pero no propiamente fines; a estos fines intermedios Ackrill los llama “componentes” de la felicidad; así, la felicidad se alcanza cuando se tienen todos los componentes ([1974] 1980, 22). Lo que se sigue de la posición de Ackrill, como lo podemos notar, es que habría que negar que la contemplación sea la felicidad, y pase a ser simplemente un “componente” de la felicidad. Este punto es defendido por Keyt, quien resalta el

hecho de que en el pasaje de *EN I*, 7 (1097b1-4) se menciona, entre estos “fines intermedios”, el intelecto (νοῦς); la conclusión que saca Keyt es que en *EN X*, 7 también se menciona el intelecto y la contemplación no como el *fin* último, sino como uno de estos fines intermedios.

La propuesta inclusivista parece acomodar demasiado en *EN X*, 6-8; particularmente, las afirmaciones más explícitas como “la felicidad perfecta es una actividad contemplativa” (*EN*, 1178b7-8). Algunos inclusivistas como Walker intentan matizar estas afirmaciones afirmando que en estos casos no se trata de una identidad, sino que la actividad contemplativa es *el componente más autoritativo de la felicidad*, pero no su único componente: “Aristotle calls attention to its status as the virtuous exercise of the contemplative intellect, which seems to be the most authoritative power in the human soul, i. e., that which ‘seems by nature to rule and lead the way’ (1177a14-15)” (Walker 2011, 102).¹¹⁴ Independiente de los problemas que pueda tener esta manera de establecer la relación entre felicidad y contemplación, la interpretación inclusivista no resuelve la tensión que hay entre *EN I*, 1-7 y *X*, 6-8; en efecto, la tensión original tiene que ver con el hecho de que en *X*, 6-8 *solamente* se considere la felicidad como algo que se aprecia por sí mismo.

De hecho, lo que afirma el texto es que, “en efecto, nada resulta de ella aparte del contemplar, mientras que de las acciones resulta algo, en mayor o menor medida, aparte de la acción misma (οὐδὲν γὰρ ἀπ’ αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν)” (*EN*, 1177b2-4). Independiente de lo que suceda con los *fin*es intermedios, y con las virtudes, se está afirmando en este pasaje que, dado que de todas las acciones resulta siempre algo aparte de la acción misma, entonces *ninguna acción se aprecia en sí misma*, y por tanto, *la*

¹¹⁴ La posición de Walker tiene aquí un inconveniente: Aristóteles afirma, en el libro I, que quien parece por naturaleza conducir y mandar no es la contemplación, ni el intelecto, sino la política: “[...] parece ser que [el fin buscado] pertenece a la disciplina principal y fundamental en mayor grado; esta es evidentemente la política (δόξειε δ’ ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ’ ἢ πολιτικὴ φαίνεται)” (*EN*, 1094a26-28). Este problema del tipo de relación que hay entre política e intelecto o entre prudencia y sabiduría —si es una relación de subordinación o de otro tipo— lo trataremos en detalle en §4.5.

felicidad no puede ser una acción, sino un tipo de actividad distinto. La consecuencia de esto es que tenemos, ahora, una fuerte tensión entre la propuesta original de investigación, con la que se proponía buscar “el bien realizable (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν)” (EN, 1097a23), y lo que se afirma ahora, que dicho bien no es realizable —i. e. no es una acción—; y no es una acción, fundamentalmente, porque si algo resulta de la acción, entonces todas las acciones tienen fines extrínsecos a las acciones mismas; ninguna acción tendría, según este pasaje de EN X, 7, el fin en sí misma.

Planteemos la siguiente opción para intentar solucionar este problema, que tiene que ver con los términos utilizados: “solamente esta [actividad] se aprecia (ἀγαπᾶσθαι) en sí misma” (EN, 1177b1-2). La expresión ‘apreciar (ἀγαπάζειν)’ no tiene exactamente el mismo significado que otras expresiones como ‘escoger (αἰρεῖν)’, que es la palabra que utiliza Aristóteles para referirse a los honores, el placer, el intelecto y la virtud. No obstante, tenemos un pasaje en EN I, 5 en el que se podría estar utilizando esta expresión con este mismo sentido o, por lo menos, haciendo referencia a algo parecido. Dice allí Aristóteles: “[...] por esto son más admisibles los fines antes mencionados; en efecto, se aprecian en sí mismos. Pero es evidente que tampoco lo son, aunque se hayan acumulado muchos argumentos sobre ellos (διὸ μᾶλλον τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἂν ὑπολάβοι· δι’ αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται. φαίνεται δ’ οὐδ’ ἐκεῖνα· καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται)” (EN, 1096a7-10). No es claro en este pasaje cuáles son los “fines ya mencionados”, pero lo más probable es que se trate, justamente, de los honores, el placer, la virtud y el intelecto; sin embargo, de lo que se está tratando en este capítulo 5 son los modos de vida; es decir, con “fines” parece estarse refiriendo a “modos de vida”: el placentero, el político —dedicado a la virtud y el honor— y el filosófico —dedicado al intelecto—.

Con respecto a esta distinción que acabamos de plantear, entre ‘apreciar (ἀγαπάζειν)’ y ‘escoger (αἰρεῖν)’, es preciso aclarar que la segunda se refiere a las acciones, pero no la primera. Esto desharía en parte la tensión entre EN I y X; en efecto, aun cuando las acciones se puedan escoger —y desear— por sí mismas, no por ello se *aprecian* por sí mismas. El ‘aprecio’

es algo que se reserva para algo mucho mayor: la ‘vida’ o el ‘modo de vida’.¹¹⁵ Independiente de cómo resuelve Aristóteles la discusión sobre los modos de vida, y cuál es la opción que termina escogiendo, hay un punto que no ha quedado resuelto: ¿por qué Aristóteles afirma que “de las acciones resulta algo, en mayor o menor medida, aparte de la acción misma” (*EN*, 1177b2-4)? Esta afirmación aristotélica requiere ser aclarada, porque tal como está puesta haría pensar que todas las acciones (*πράξεις*) son, en últimas, *producciones* (*ποιήσεις*), y esta afirmación resulta muy problemática en la ética aristotélica, porque solamente las acciones, y no las producciones, son susceptibles de ser valoradas (*cf. EN*, 1140b20-30). Podemos afirmar, por ahora, que todas las acciones tienden a un *fin*, y tal fin es, en cierto modo, distinguible de la acción misma, aun cuando haya acciones cuyo fin sea intrínseco a la acción misma. Esto es lo que afirma Aristóteles en *EN* III, 3: “[...] las acciones se hacen con vistas a otras cosas (*αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα*)” (1112b32-33); el ‘fin de la acción’, es, por tanto, distinto de la acción misma; podríamos decir que es el “bien que se logra” a través de la acción.

Aquí aparece un matiz importante con respecto al “bien realizable (*τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*)”: este “bien realizable” no puede ser, en sentido estricto, una ‘acción’; tiene que ser algo distinto de una acción, pero tiene que ser algo que se logra por medio de la acción. Como veíamos anteriormente, una parte importante de la discusión inclusivismo-exclusivismo tenía que ver con la relación medios-fines: los inclusivistas consideran que esta relación se da respecto de ‘composicionalidad’: los medios son componentes que se ‘incluyen’ en el fin último; esta opción no resulta muy aceptable para los exclusivistas. Una propuesta alterna a esta interpretación del medio como algo composicional es la de entenderlo en términos instrumentales: el medio es tan solo un instrumento externo para llegar al fin. Esta distinción entre dos modos sentidos en los que se

¹¹⁵ Hay una discusión entre los intérpretes con relación a los modos de vida. Algunos sostienen que Aristóteles termina afirmando que el mejor modo de vida es el que incluye estos tres modos de vida —el placentero, el político y el filosófico, tal como se afirma en la *Ética eudemia*—; así lo consideran Stewart (1892, II:443-444), Gauthier y Jolif (1970, 860-864), Keyt ([1978] 1983). Más adelante (§3.2) discutiremos esto en más detalle.

dice ‘medio’ fue propuesta originalmente por Greenwood (1909, 46-48), y ha sido centro de discusión entre inclusivistas y exclusivistas: si cuando Aristóteles habla de medio hay que entenderlo de una manera o de la otra. Ahora bien, la propuesta de Greenwood de distinguir estos dos medios fue hecha con miras a comprender un problema puntual del libro VI; sin embargo, esta distinción no aplica muy bien para la relación entre la acción y el ‘bien realizado mediante la acción’. Esta relación parece que no puede verse ni en términos composicionales, pues la acción no es una “parte” del bien conseguido, pero tampoco se puede ver en términos instrumentales, a menos que se acepte una metafísica un poco extraña; supongamos un ejemplo aristotélico clásico: caminar es la acción, pero al mismo tiempo es un medio para estar saludable, que es el fin. Ahora bien, en este ejemplo no podemos dar cuenta del ‘medio’—caminar— en términos composicionales: caminar no es una ‘parte’ o un ‘componente’ de estar saludable; caminar es simplemente una ‘causa’ de estar saludable —pero una causa entre muchas otras, y no la única causa—; pero, en cuanto causa, no podemos distinguir el ‘caminar’ como algo externo e instrumental con respecto al fin, pues, *de facto*, ‘el que camina’ y ‘el que está saludable’ son el mismo.¹¹⁶

Así pues, la acción es un ‘medio’ para la felicidad: de toda acción siempre hay algo que ‘resulta’ o, mejor, que se ‘logra’, pero esto no quiere decir que lo logrado sea externo a la acción misma; puede ser interno también. De esta manera, la acción se aprecia en cuanto con ella se ‘alcanza’ el fin de la acción; y lo que se alcanza por medio de la acción es lo que puede ser apreciado por sí mismo.

3.1.5. La contemplación como ‘felicidad más feliz’

Aclarando mejor estos cuatro argumentos, podemos comprender en qué sentido es que la felicidad que proviene del intelecto y de la contempla-

¹¹⁶ Meyer (2011) muestra cómo una interpretación composicional de la relación medios-fines no necesariamente conduce al inclusivismo.

ción es la ‘más feliz’. Antes (§3.1.1) habíamos dejado abierto el problema de la continuidad de la actividad contemplativa, en principio, porque quien contempla no puede estar realizando nada más que contemplar, de lo que se seguiría que la actividad contemplativa no puede ser, *de facto*, tan continuamente realizable como afirma el argumento, puesto que, en cuanto seres humanos, deberíamos detener la contemplación para llevar a cabo otras actividades y acciones. Sin embargo, como lo hemos señalado (§3.1.4), las acciones se realizan con el fin de algo distinto de las acciones mismas; más específicamente, entonces, las acciones se realizan, en últimas, con el fin de ‘contemplar’. Ahora bien, dentro de aquellas cosas que es posible contemplar, hay una importante: se puede contemplar ‘el bien alcanzado por la acción’; si dicho bien es la contemplación, lo que tenemos como resultado es la contemplación del bien alcanzado por medio de la acción.

Dado que todas las acciones se persiguen con vistas a un fin, y deliberar es investigar cómo se alcanzará dicho fin (§3.1.2), una vez se delibera y se determina cómo alcanzar el fin, y además se alcanza el fin, se puede afirmar que se ‘sabe’ y no que se ‘busca’. Como lo señalábamos anteriormente, es mejor saber que buscar, y saber implica contemplar. Así pues, lo que tenemos como resultado de estos cuatro argumentos es, no solo que la contemplación es la felicidad, sino que es la “felicidad más feliz” (EN, 1178a8).

La ‘segunda felicidad’ es, igualmente, felicidad. Lo que sucede es que esta segunda felicidad requiere otros elementos que no hacen falta para obtener la felicidad primera; en particular, los que tienen que ver con las relaciones con otros seres humanos y, además, con “recursos exteriores” (EN, 1178a28-29). En este sentido, esta segunda felicidad depende, como vimos (§3.1.3), de la autosuficiencia política y no de la autosuficiencia contemplativa, y esta autosuficiencia política tiene muchos más requisitos que cumplir.

Así pues, y concluyendo en esta primera sección, podemos establecer la misma relación que propusimos entre la autosuficiencia política y la autosuficiencia contemplativa con respecto a la relación entre una ‘felicidad

más feliz’ —o una felicidad primera, dependiente de la contemplación— y una ‘felicidad segunda’ —dependiente de la política—. Con respecto a la autosuficiencia, mostramos que había una diferencia cualitativa importante entre una autosuficiencia *en sí* y una autosuficiencia política, pero, pese a esta diferencia, hay una conexión importante entre ambos tipos de autosuficiencia: la primera es puramente conceptual, mientras que la segunda es eminentemente práctica, y la conexión entre la primera y la segunda es de carácter normativo: la primera es el ‘concepto’ sobre el cual está formulada la segunda como una directriz de tipo teleológico.

Lo que mostraremos en el resto del presente capítulo es que entre la “felicidad primera” y “felicidad segunda” existe una conexión similar, de tipo normativo. No se trata, por tanto, de dos “fines” por escoger, sino que la primera felicidad es la base conceptual sobre la que se funda la segunda felicidad: la segunda se persigue, pero con vistas, y bajo la normativa de la primera. En consecuencia, se trata de dos *perspectivas* distintas de una misma finalidad de la vida humana.

3.2. La doble faceta del ser humano y los modos de vida

La distinción entre dos tipos de felicidad se da asociada a dos caracterizaciones que se hacen del ‘ser humano’. En la primera, se caracteriza al ser humano en términos contemplativos, y en la segunda, en términos prácticos. A continuación, intentaremos dar cuenta de por qué Aristóteles requiere distinguir estos dos recuentos de lo que es un ‘ser humano’ y cuáles son los límites de esta distinción.

3.2.1. El intelecto ‘inmortalizado’

El hecho de que la vida de los dioses sea la más perfecta, tal como afirma Aristóteles al final de la *Ética nicomaquea* —y por tanto la *más feliz*— no impide la posibilidad de que esta vida de los dioses no sea, al mismo tiempo, una vida *humana*. La vida de los dioses es la *vida paradigmática*, de manera tal que, recomienda Aristóteles, “en la medida de lo posible [es

preciso] tornarnos inmortales, y hacer todo para vivir según lo más noble de lo que hay en nosotros (ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῶ)” (EN, 1177b33-34).

La expresión ἀθανατίζειν en este pasaje ha sido el centro de un debate reciente. La mayoría de las traducciones toman esta expresión en un sentido figurado o metafórico.¹¹⁷ Sin embargo, Reeve (2012, 213; 2014, 346-347) propone una lectura más literal:¹¹⁸ ‘inmortalizar’ o ‘volvernos inmortales’. Este es el único pasaje de la *Ética nicomaquea* en el que se afirma que hay cierta ‘naturalidad’ inmortal en el ser humano. Esta segunda lectura supone un cambio importante en la comprensión del pasaje y, en general, en la comprensión del intelecto y del ‘ser humano’ en estos capítulos finales de la *Ética nicomaquea*. En efecto, de acuerdo con la lectura figurada, esta ‘inmortalización’ del ser humano —o del intelecto humano— resulta siendo en términos prácticos imposible; solamente un propósito que en ningún momento se va a lograr, y que a lo sumo lo único que se alcanzará será una ‘imitación’ de los seres inmortales. Así, la lectura figurada de la ‘inmortalización’ del intelecto hace prácticamente inviable el modo de vida filosófico puramente contemplativo, pues el estado puro, de perfecta ‘contemplación’, es un estado inalcanzable —y por tanto un modo de vida igualmente inalcanzable¹¹⁹—.

¹¹⁷ “[...] we ought to be pro-immortal” (Irwin 1999); “[...] one should [...], so far as possible, assimilate to the immortals” (Broadie y Rowe 2002).

¹¹⁸ Que, tal como reconoce Reeve, aparece ya en la traducción de Crisp (2000): “take on immortality”; la traducción literal tiene su base principalmente en el *fr.* 645 (Rose).

¹¹⁹ Este tipo de visión de la ‘inmortalización’ del intelecto humano ha sido considerado como una especie de ‘coqueteo’ de Aristóteles con el platonismo, tal como lo reconoce Nussbaum, quien a propósito reconoce “for the most part he [Aristóteles] articulates a conception of a life complexly devoted to politics, love and reflection, he also feels [...] that really fine reflection may not be able to stand side by side with anything else; we cannot have a *harmonious fusion of the human and the divine*” (1986, 377, énfasis añadido). En general, las posiciones inclusivistas, como la de Nussbaum, tienen que sostener que la propuesta de Aristóteles es la de una vida *mixta* que combine tanto la actividad contemplativa como las demás actividades; a costa de esto, tienen que ver estos pasajes sobre la contemplación como un acercamiento metafórico, pero no como una auténtica propuesta de modo de vida. Long (2011) ha hecho recientemente una defensa de esta interpretación metafórica, pero ha caído en los problemas del inclusivismo que estamos señalando, al considerar que igualmente hay que escoger entre alguna de las dos ‘felicidades’.

Pero una lectura literal de la ‘inmortalización’ del alma, como la de Reeve, permite concebir la relación entre los modos de vida de una manera completamente distinta, pues supone, de entrada, que hay, *de facto*, ‘algo’ inmortal en el ser humano —a saber, el *intelecto*—; sin embargo, como se pregunta el mismo Reeve, “[i]f our understanding is *already* immortal, how can we immortalize it? And if it *alone* is immortal how can *we*, whose souls include so much more than our understanding, immortalize ourselves?” (2012, 214). De acuerdo con Reeve, la respuesta a esta pregunta se halla en el pasaje inmediatamente posterior:

Parece también que cada [ser humano] es esto [el intelecto], si es que [cada ser humano] es lo que rige y lo mejor. Por tanto, sería absurdo que [alguien] no escogiera su propio modo de vida sino algún otro. Y lo que hemos dicho anteriormente aplica también ahora: lo propio para cada cosa según su naturaleza es lo más noble y placentero para cada uno; por lo que para el hombre [lo más propio] será la vida según el intelecto, dado que esto es principalmente el hombre. Por tanto, este [modo de vida] será el más feliz. (EN, 1178a2-8)

δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἀτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἕκαστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἕκαστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

Así, en la medida en que la *naturaleza* del hombre es vivir de acuerdo con el intelecto, y en que la felicidad es la finalidad de todas las acciones humanas, la finalidad del hombre —y por tanto su naturaleza— es vivir de acuerdo con el intelecto. Es claro que en este pasaje Aristóteles está proponiendo un modo de vida *humano* basado, principalmente, en el intelecto; así, los principales argumentos en contra del intelectualismo en este pasaje —o que ven en el intelectualismo una propuesta irrealizable— no dan cuenta de lo que Aristóteles afirma explícitamente; no solo afirma que este tipo de vida es plenamente realizable, sino que, además, es el mejor.

Sin embargo, la pregunta persiste, ¿cómo es posible que el ser humano lleve un modo de vida de acuerdo con su intelecto? ¿Por qué el ‘inte-

lecto' es lo que es propiamente el hombre y por qué el modo de vida de acuerdo con el intelecto es el 'propiamente humano'? La respuesta a esta pregunta supone establecer una conexión directa y clara entre el ser humano y el intelecto. ¿Cuál es esta conexión? Reeve la describe de la siguiente manera:

What is fully human is the understanding, which is responsible for active contemplation. What is human in a secondary way —and so what is happiest 'in a secondary way' too— is the life of the hylomorphic compound of calculating part and desiring part, responsible of the practical activities that are in accord with virtue of character and practical wisdom (EN, 1178a9-23). The parts of us responsible for other pleasures, not already excluded as ignoble or shameful, are human in ever lesser ways. (2012, 214)

Reeve intenta responder a la pregunta sobre la conexión entre el ser humano y el intelecto respecto del 'compuesto' hilemórfico y la 'forma' del ser humano. Si bien el hilemorfismo no aparece explícito en la *Ética nicomaquea*, de acuerdo con Reeve, es lo que permite explicar la conexión entre el intelecto y el ser humano.¹²⁰ Tenemos dos pasajes donde aparece este lenguaje metafísico, uno antes del pasaje de la 'inmortalización' y otro posterior, cuando ya está hablando Aristóteles de las virtudes de carácter y la prudencia. El primer pasaje señala lo siguiente:

Pero tal modo de vida [del intelecto] sería superior a la vida de acuerdo a los humanos; pues no es en tanto ser humano que vive de esta manera, sino en tanto se da en él algo divino, y en la medida en que esto [lo divino, *i.e.*, el intelecto] se diferencia del compuesto, y de tal manera será [diferente] la actividad [del intelecto] con respecto a las demás virtudes. Por lo tanto, si el intelecto es divino con respecto a los humanos, también el modo de vida de acuerdo con lo divino lo será con respecto al modo de vida humano. (EN, 1177b26-31)

ὁ δὲ τοιοῦτος ἀν εἶη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου,

¹²⁰ Así también lo considera Broadie, quien afirma, con respecto al intelecto, lo siguiente: "[...] the 'power' of intelligence is perhaps the capacity by which Ar[istotle] defines it in *On the soul* III, 4: that of 'thinking all things'" (Broadie y Rowe 2002, 444).

τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.

Este pasaje parece apuntar a una diferencia sustancial entre el ‘modo de vida divino’ y el ‘modo de vida humano’. Sin embargo, vale la pena advertir el condicional en la oración final: *si* el intelecto es divino con respecto al compuesto, *entonces* el modo de vida de acuerdo con el intelecto es divino con respecto al modo de vida del compuesto. No se trata así de una diferencia sustancial entre lo humano y lo divino, sino de una diferencia relacional: el intelecto con respecto al compuesto es ‘divino’; y esta misma relación se traspa a los modos de vida: el modo de vida del intelecto es divino con respecto al modo de vida humano.¹²¹ La diferencia no es, entonces, sustancial; se trata, más bien, de la diferencia del intelecto con respecto al ‘compuesto (σύνθετον)’, y es esta la diferencia que habría que contrastar para poder determinar el carácter ‘divino’ de la vida de acuerdo con el intelecto.

Tal como lo señalan tanto Reeve (2014, 346) como Broadie y Rowe (2002, 443), en este caso el contraste de intelecto y compuesto parece ser ambiguo: se trata, o bien del intelecto contrastado con alguna otra capacidad irracional del alma, o bien directamente con el compuesto de cuerpo y alma. De acuerdo con Reeve, la ambigüedad se aclara con el siguiente pasaje en el que de nuevo aparece el ‘compuesto’, y donde Aristóteles ha pasado a las ‘otras virtudes’:

Al estar unidas estas a las emociones, serán [virtudes] con respecto al compuesto; en efecto, las virtudes del compuesto son humanas, por lo tanto, también el modo de vida conforme a estas [virtudes] y la felicidad [será humano]. En cambio, la virtud del intelecto es separada. Sea dicho esto al respecto, pues examinar con detalle la cuestión excede nuestro propósito. (EN, 1178a19-23)

¹²¹ Si se tiene en cuenta una lectura condicional de este pasaje, desaparece la paradoja que señala Broadie y Rowe: “A paradox. The completely happy *human* life is *higher than human*, because the human being is not human, since the best element in us is similar to the divine” (2002, 443). No se trata, así, de que la vida humana sea superior a sí misma, sino de que la vida del intelecto, comparada con la del compuesto —la vida humana— es divina.

συνηρημέναι δ' αὐται καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί· καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία· ἡ δὲ τοῦ νοῦ κευχωρισμένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἰρήσθω· διακριβῶσαι γὰρ μείζον τοῦ προκειμένου ἐστίν.

La aparición de la expresión ‘compuesto (σύνθετος)’ aquí hace pensar que se trata, más específicamente, del compuesto alma-cuerpo. Sin embargo, en este pasaje, la expresión más difícil de descifrar es la que señala que el intelecto es ‘separado’. ¿Qué significa, en este caso, que el intelecto sea algo ‘separado’? Tanto Reeve (2014, 347-348) como Broadie (2002, 445) hacen referencia a los pasajes del *De anima* III, 4-5, en los cuales se hace un estudio con respecto al intelecto, en particular su separabilidad.¹²² A continuación, veremos brevemente cómo entender la expresión ‘separado’ y trataremos de mostrar que esta distinción no es física o fáctica, sino que se trata de una distinción puramente conceptual.

3.2.2. El intelecto ‘separado’

La discusión de la ‘separación’ del intelecto —o de alguna otra potencia del ser vivo con respecto al compuesto— aparece varias veces en el *De anima*. En el capítulo introductorio de esta obra, señala el mismo Aristóteles el problema (*DA*, 403a3-12). De acuerdo con Miller (2012, 309-310), cuando Aristóteles utiliza la expresión *separado* (χωριστόν) y sus términos relacionados, puede estar utilizando la expresión en cuatro sentidos distintos:

1. Separación espacial: separación en cuanto al lugar (τόπος) o en cuanto a la magnitud (μέγεθος). Es la separación en sentido literal de la palabra, dado que χώρα significa *espacio*.

¹²² Así lo afirma también Stewart, quien comenta lo siguiente con respecto a la expresión τὸ σύνθετον: “‘man’s concrete nature’, ‘man as concrete’. ‘Ἡ σύνθετος οὐσία is the concrete thing —the unión of ἔλλη and μορφή, as distinguished from the μορφή which is οὐσία ἀνεθ ἔλλης. Thus ζῶον as ψυχή ἐν σώματι is a σύνθετος οὐσία of which ψυχή is the οὐσία ἀνεθ ἔλλης or τί ἦν εἶναι” (1892, II:448). Por su parte, Ramsauer (1878, 700) remite también a otros pasajes donde se utiliza la misma terminología (*DA*, 410a1-412a16, *Metaph.*, 1051b17, 1075a8).

2. Separación definicional: separación en cuanto al λόγος: una entidad es definida sin relación a otra, son entonces separadas la una de la otra. Según Miller, la separación definicional se puede dar sin que se dé la separación espacial, como es el ejemplo de lo cóncavo y lo convexo: ambos se definen de manera independiente, pero en términos espaciales son inseparables (EN, 1102a26-32; DA, 433b23; Ph., 222b3).
3. Separación ontológica: se refiere por lo general a la separación de las sustancias. Así, x es separado (o separable) de y en cuanto x puede existir sin que y exista. Así, por ejemplo, los ojos no son separables del ser vivo, porque una vez muerto, los ojos no existen, a no ser por “homonomia” (Metaph., 1035b23-24).
4. Separación taxonómica: se refiere a la separación entre facultades o capacidades en los seres vivos, lo que da lugar a la clasificación de estos. Es el caso de ciertos animales que tienen el tacto, pero no tienen los demás sentidos (DA, 434a1).

El asunto relevante de la separabilidad, como bien lo señala el mismo Miller (2012, 311-312), es la separabilidad que hay entre el *intelecto activo* y todas las otras capacidades que tiene el ser humano; en últimas, lo importante no es, entonces, su separabilidad de las demás capacidades, sino del *cuero* en general. Esta es la separabilidad relevante para el caso del intelecto, y por la que se pregunta Aristóteles en el inicio del *De anima* (DA, 403a3-12).

Ahora bien, lo que prueba Miller es que esta separabilidad no puede ser *ontológica*, básicamente por las mismas razones que no se puede separar la materia y la forma —ontológicamente hablando— en una sustancia natural: se atacaría contra el principio hilemorfista, y una misma sustancia se volvería dos. De hecho, una de las características del intelecto es conocer las *esencias* y las *formas*, pero la forma y la esencia no son separables —ontológicamente— del compuesto. Cuando se plantea la separación materia-forma, esta separación es siempre, y necesariamente conceptual, pero nunca ontológica; así que, si “el intelecto en cuanto actividad son sus objetos (ὁ νοῦς ἐστίν, ὁ κατ’ ἐνέργειαν, τὰ πράγματα)” (DA, 431b17) y si “no es en actividad ninguno de los antes antes de inteligir (οὐθέν ἐστίν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν)” (DA, 429a24), el intelecto tiene que tener

el mismo estatus ontológico de lo que entiende, *i. e.*, las formas. Pero si las formas no son ontológicamente separables de la materia, de la misma manera el intelecto no podría ser separado del ser vivo —o ser humano—.

De hecho, la única mención que hace Aristóteles a que el intelecto pueda entender algo *absolutamente* separado de la materia lo hace al final de *DA* III, 7, donde afirma que, “si acaso es posible entender algo de lo que está separado siendo este [el intelecto] no separado espacialmente, lo investigaremos posteriormente (ἄρα δ’ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὐ, σκεπτέον ὕστερον)” (*DA*, 431b17-19).¹²³ Así pues, esto último parece dejar en evidencia que el *intelecto activo* es, específicamente, el intelecto humano, y es ontológicamente inseparable de la materia —y de las *afecciones del cuerpo*—.¹²⁴

3.2.3. Intelecto y compuesto

Con esta breve apelación a la metafísica y psicología aristotélica,¹²⁵ podemos ahora no solamente distinguir el intelecto —en cuanto *forma* del ser humano— como el compuesto —como ser humano—, sino que al mismo tiempo se dan tanto el ser humano y su *forma*. Así lo expresa Aristóteles en la *Metafísica*: “En efecto, el alma y ‘lo que es el alma’ son lo mismo, pero el ser humano y ‘lo que es el ser humano’ no son lo mismo, si no se

¹²³ El acuerdo generalizado es que esta investigación nunca se llevó a cabo, tal como lo afirman Hicks (1907, 542) y Ross (1961, 308). Sin embargo, Polansky (2007, 493) y Miller (2012, 327) sospechan que esta investigación es la que se lleva a cabo en la *Metafísica*, especialmente en el libro XII.

¹²⁴ Una posición semejante hay en Boeri, quien, además, sostiene que “la distinción ‘intelecto paciente-intelecto agente’ [que aparece en *DA* III, 5] no es más que la aplicación del esquema hilemórfico a la actividad de pensar” (2009, 81). Así, esta distinción entre dos ‘intelectos’ es igualmente una distinción conceptual, pero no ontológica, y de igual manera sería conceptual su ‘separación’.

¹²⁵ Que Aristóteles hace repetidas veces en la *Ética nicomaquea*, pues, tal como afirma el mismo Aristóteles, “el político ha de saber, de cierta manera, algo sobre el alma [...] pero ha de considerarla en vistas a estas cosas, pues examinarlas en más detalle es una labor más difícil que la que nos proponemos” (*EN*, 1102a18-19).

llama hombre al alma. Así pues, en cierto modo son lo mismo [el alma y el ser humano], pero en otro sentido no son lo mismo (ψυχή μὲν γὰρ καὶ ψυχή εἶναι ταῦτόν, ἀνθρώπων δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχή ἄνθρωπος λεχθήσεται· οὕτω δὲ τινὶ μὲν τινὶ δ' οὐ) (Metaph., 1043b2-4). En el caso del ser humano, más específicamente, el ser humano y su intelecto son, 'en cierto sentido, lo mismo, pero en otro sentido no lo son'.

De este modo, para Aristóteles, el *intelecto* es el 'ser' del ser humano; el intelecto es el aspecto puramente formal y conceptual del ser humano, es su *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι).¹²⁶ Pero en el ser humano, así como en los seres vivos en general, el intelecto es tanto la *forma* —y su aspecto puramente definitorio; lo que define al ser humano en cuanto ser humano¹²⁷— como el *fin* (τέλος) —o *aquello con vistas a lo cual* (οὐ ἔνεκα)—.¹²⁸ Así lo expresa Aristóteles en la *Política*: “[...] para nosotros [humanos], la razón y el intelecto son el fin de la naturaleza (ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος) (Pol., 1334b15).

De esta manera, lo que podemos concluir de aquí es que, si el intelecto es tanto *forma* como *fin* del ser humano, es entonces el *principio normativo del ser humano*; el fin del ser humano es, por tanto, llevar un modo de vida según el intelecto; y en la medida en que el intelecto sea 'divino', llevar una vida 'como la de los dioses'. Pero ello no implica que esta vida 'como la

¹²⁶ La expresión *esencia* (τὸ τί ἦν εἶναι) solamente aparece una vez en toda la *Ética nicomaquea*: “La virtud, según la sustancia y el enunciado de la esencia, es un término medio (κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή)” (EN, 1107a6-7). En este caso, podemos aceptar sin problemas la definición que Aristóteles da a la *esencia* en *Metafísica* VII: “hay esencia de todo aquello cuyo enunciado es definición (τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός)” (Metaph., 1030a6-7).

¹²⁷ En la *Ética nicomaquea*, la 'definición' de 'ser humano', como “ser vivo que razona y piensa” influye fuertemente el *argumento de la función* en EN I, 7 (cf. §2.4). Si bien las expresiones usadas en dicho argumento (λόγον ἔχον' y δανοούμενον') no son exactamente equivalentes a νοῦς en los distintos contextos en los que aparecen en la *Ética nicomaquea*, sí se encuentran relacionadas y, en general, asociadas a lo exclusivamente *humano* (Irwin 1999, 351).

¹²⁸ Aristóteles asimila, en los seres vivos, la *causa formal* (o la definición) con la *causa final* (o el *aquello para lo cual*). Así lo hace en *Física* II, donde afirma que “el 'qué es' y el 'aquello para lo cual' son una única cosa (τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν ἐστὶ)” (Ph., 198a25-26). También en *De anima* afirma que el alma es causa en ambos sentidos (DA, 415b8-27).

de los dioses' no sea una vida humana; de hecho, esta vida 'como la de los dioses' es la vida *paradigmáticamente humana*, en la medida en que lo intelectual y lo divino componen la *esencia* humana. Pero adicional a esto, hay otro componente del humano que determina, ya no su *fin*, sino, más bien, su actuar: “[...] en tanto ser humano, *i. e.*,¹²⁹ [en tanto] convive con otros, escoge actuar de conformidad con la virtud (ἢ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι)” (EN, 1178b5-7). De este modo, el ser humano no escoge —ni puede escoger— solamente la vida contemplativa.

Comúnmente, se ha visto una incompatibilidad entre ambos modos de vida, que se encuentran compitiendo.¹³⁰ Sin embargo, como muestran estos pasajes que acabamos de citar, es imposible que quien se dedique por completo a la vida contemplativa se olvide, en lo absoluto, de la vida práctica; pues por el hecho de ser un 'ser humano' requiere la vida con otros y con los bienes exteriores. Este asunto es importante de determinar, porque, por más dedicación que una persona le tenga a la vida contemplativa, no puede olvidarse de llevar a cabo una vida humana, por lo que 'escoge (αἰρεῖται)' la virtud. Este punto es fundamental para defender la incompatibilidad de ambos modos de vida. Si ambos modos de vida fueran incompatibles, habría una especie de *decisión fundamental* que tendría que llevar a cabo cualquier ser humano: o vivir de acuerdo con el intelecto y la contemplación o vivir de acuerdo con la virtud y los bienes externos.

Pero esta *decisión fundamental* iría en contra de toda la teoría de la decisión y de la deliberación aristotélica, pues, afirma Aristóteles, en el libro III de la *Ética nicomaquea*, que “no deliberamos acerca de los fines, sino acerca de lo que lleva a los fines. [...] Establecido el fin, examinan de qué manera y por medio de qué se dará (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν

¹²⁹ Al traducir el *καὶ* como *epexegetico*, se puede comprender mejor el contraste entre el 'ser hombre' del intelecto y el 'ser hombre' del ser humano individual, que convive con otros seres humanos.

¹³⁰ Así lo afirman, entre otros, Cooper ([1975] 1986, 159-160), Roche (1988, 112-113), Kraut (1989, 17-19), Lear (2002, 177-181) y, más recientemente, Reeve (2012, 234-236) y Cooper (2012, 91-99).

ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλος. [...] θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι)” (EN, 1112b11-16). Así, la virtud, y el modo de vida de acuerdo con la virtud, se puede ‘escoger (αἰρεῖν)’, pero esto no implica que pueda haber ‘deliberación (βούλευσις)’ con respecto a si hay que llevar a cabo este modo de vida; menos aún, que pueda haber una ‘decisión (προαίρεσις)’ de llevar a cabo un modo de vida tal. Todavía menos puede haber ‘decisión (προαίρεσις)’ de llevar a cabo un modo de vida de acuerdo con el intelecto (νοῦς) y la contemplación (θεωρία); principalmente, porque el intelecto, como lo señalamos anteriormente, es el *fin* de la vida humana; y tanto las deliberaciones como las decisiones son con respecto a los fines, pero no con respecto a los medios. Se puede decidir y deliberar cómo alcanzar el fin,¹³¹ pero no se puede decidir el fin. Si el *fin de la vida humana* es la vida *conforme al intelecto*, se puede deliberar sobre los medios, pero no se puede deliberar —menos aún decidir— si hay que llevar a cabo un modo de vida tal.¹³²

Así, en cuanto ser humano tiene que llevar a cabo ambas actividades: la contemplación y la ‘convivencia’. Unas líneas más adelante, Aristóteles es más específico en dar las razones por las cuales se requieren las virtudes de carácter:

En tanto hombre, [quien se dedica a la contemplación] requiere de bienes exteriores, pues nuestra naturaleza no es autosuficiente para la contemplación, sino que el cuerpo necesita que se den la salud, el alimento, y los demás cuidados. (EN, 1178b33-35)

Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπων ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν

¹³¹ Una interpretación más detallada de la tesis aristotélica según la cual se delibera sobre los medios y no sobre los fines la hemos dado anteriormente (Farieta 2008).

¹³² La aceptación de tal “fin” no supone necesariamente que haya una especie de determinismo en la vida o en las decisiones humanas. Siempre habrá, entre los fines y los medios, un margen de acción, pues un fin se puede alcanzar de muchas maneras. Como lo afirma Meyer, “the pursuit of the *kalon* as an ultimate goal leaves open a very wide range of options in life, large-scale and small, which are indifferent with respect to their bearing on the *kalon*. We may call this the ‘space of permissions’ left open by that ultimate commitment” (2011, 58).

¿Cuál es la vida que vale la pena vivir? La respuesta es doble: desde el punto de vista puramente conceptual, formal y ‘teleológico’, la vida que se desea vivir es la vida contemplativa; sin embargo, esto no puede excluir el hecho de que, al mismo tiempo, se tenga que llevar a cabo una vida práctica. El sabio no es el que se dedica solamente al modo de vida contemplativo, esto es imposible *de facto*; más bien, intenta ‘contemplar’ lo más posible.¹³³ Pero este ‘contemplar lo más posible’ no implica dejar de hacer otras actividades básicas, propias del ser humano —o al menos no tendría por qué implicarlo—. De ahí que, en la medida en que el sabio se relacione con los demás, justamente por su condición de sabio lleva una vida ‘de conformidad con la virtud’.

Retomando un poco lo que el mismo Aristóteles afirma a lo largo de toda la *Ética nicomaquea*, en el libro I afirma que “[el hombre feliz] siempre, o por encima de lo demás, hará y contemplará lo que es según la virtud (ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ’ ἀρετήν)” (EN, 1100b19-20). Es importante hacer notar aquí que el *hombre feliz* realiza ambas cosas: la acción (πράξις) y la contemplación (θεωρία). Es decir, que aquí se está suponiendo que el hombre feliz es *sabio y prudente* al mismo tiempo; es preciso aceptar la superioridad de la contemplación y de la sabiduría con respecto a la prudencia, pero también es necesario mostrar que la prudencia no es algo prescindible para el sabio; es algo que requiere, en cuanto ‘ser humano’.

Las virtudes de carácter y la prudencia son, así, un ‘medio’ para la contemplación; pero, como señalamos anteriormente con respecto a los ‘medios’ (cf. §3.1.4), no son ni ‘componentes’ de esta, ni tampoco ‘instrumentos’ con los que se puede alcanzar; son, más bien, medios tal como el depor-

¹³³ Esta es la posición de Kraut (1989, 11), quien afirma que, si la felicidad mayor es la contemplación, entonces el objetivo de la vida entera es maximizar la contemplación. En esto, lo sigue Reeve, quien también acepta la tesis de la maximización (2012, 237). En general, el problema con la tesis de la maximización, combinada con la disyuntiva radical entre dos modos de vida en competencia, es que de esta maximización se seguiría la minimización de las actividades propias del ser humano común y corriente, lo que resulta inaceptable e irrealizable en términos prácticos.

te, la buena alimentación y los buenos hábitos son medios para alcanzar una vida saludable: son medios en cuanto *potencian* la vida saludable, y favorecen que haya una vida de tal tipo; pero no son ‘componentes’ de una vida saludable, en el sentido de ser ‘partes’ de esta vida saludable. Tampoco son ‘medios externos’ que dan lugar a la aparición de la vida saludable, como si fueran herramientas. Son, más bien, *disposiciones* que permiten alcanzar una vida saludable; son ‘medios’, en un sentido mucho más amplio de ser condiciones. Sin embargo, tanto con respecto a la vida saludable como con respecto a la vida contemplativa, no hay una proporción exacta ni una guía general de qué tanto deporte necesitamos, o qué tanta alimentación, o cuáles son los hábitos que debemos mantener. De hecho, dependiendo de las condiciones y del contexto en que nos encontremos, se pueden dar algunas de estas condiciones y no otras —más o menos alimentación, más o menos ejercicio físico, etc.—, así como con respecto a la vida contemplativa no es necesario que ejecutemos ‘todas’ las virtudes sino solamente las que ‘se requiere’.

3.2.4. La ‘felicidad segunda’

Pasemos ahora a mostrar cuál es, entonces, la relación que existe entre la ‘felicidad primera’ —que es producto de la actividad del intelecto— y ‘la felicidad segunda’ —que depende de la prudencia y las virtudes de carácter—. Mostrando la conexión que hay entre ambas ‘felicidades’ y mostrando la continuidad que hay de la una a la otra, podremos evidenciar, con mayor claridad, por qué no se trata de una competencia entre dos modos de vida y también por qué no habría que escoger entre ser feliz de un modo y ser feliz del otro modo. El recuento de la ‘segunda felicidad’ se encuentra en *EN X*, 8, en cuyo inicio afirma lo siguiente:

[El modo de vida] de acuerdo con las demás virtudes es el más feliz en segundo lugar. En efecto, realizamos acciones justas, valientes y demás según las virtudes en las transacciones, servicios y acciones de todo tipo, y también en las emociones, al tener presente lo conveniente para cada uno; todas estas [virtudes] parecen ser humanas. Algunas de ellas se cree que suceden a partir del cuerpo, y la virtud de carácter [parece] estar estrechamente ligada de muchas maneras a las emociones. (*EN*, 1178a9-16)

Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί. δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασι καὶ χρείαις καὶ πράξεσι παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω· ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἕνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνφκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἤθους ἀρετῆ

Tal como señalamos anteriormente (§3.2.3), en este caso, Aristóteles asocia las virtudes de carácter con las emociones, propiamente corporales, y en general con el cuerpo en oposición al intelecto. Señalemos, en primer lugar, el carácter tentativo de este pasaje que se muestra en las expresiones como ‘parece (φαίνεται)’ o ‘se cree que (δοκεῖ)’, pero a partir del cual Aristóteles construirá su propia posición.¹³⁴ Examinemos en qué consiste, entonces, este ‘modo de vida (βίος)’ que es ‘el más feliz en segundo lugar (δευτέρως εὐδαιμονέστατος)’.

Una primera tensión que encontramos entre estas primeras líneas del capítulo 8 y el anterior tiene que ver con la aparición —de nuevo— de lo ‘humano’. Ahora se afirma que las virtudes de carácter son ‘humanas’, pero de igual manera se afirmaba anteriormente que el intelecto es lo ‘humano’.¹³⁵ Ahora Aristóteles intenta aclarar un poco mejor ese modo de vida ‘humano’, y por esto tiene que introducir otros elementos corporales, como las emociones, las relaciones con los demás seres humanos y los ‘bienes externos’. En efecto, cuando introduce Aristóteles todos estos elementos adicionales afirma lo siguiente:

Pareciera que [el modo de vida conforme al intelecto¹³⁶] necesita poco de recursos externos, o menos que [el modo de vida] conforme a la virtud. En efecto,

¹³⁴ Si bien Zingano (2007) ha intentado mostrar que el método en la *Ética nicomaquea* no es preponderantemente dialéctico, es claro que este tipo de expresiones hace eco de la apelación que hace Aristóteles en esta parte final del texto a las opiniones comunes (ἐνδοξα).

¹³⁵ Reeve intenta deshacer esta ambigüedad señalando que las virtudes de carácter son “simplemente humanas (*merely human*)” (2012, 237), en oposición a la actividad del intelecto que es, al mismo tiempo, humana y divina. No obstante, en su traducción a este pasaje, traduce “all of these are evidently human” (2014, 188).

¹³⁶ Este es el pasaje inmediatamente siguiente al pasaje en el que Aristóteles afirma que el intelecto es ‘separado’ (cf. §3.2.2). En este pasaje, Aristóteles estaba contraponiendo el modo de vida según las virtudes y el modo de vida según el intelecto; aquí esa contraposición continúa.

concedamos que ambos [modos de vida] requieren los [recursos] necesarios y en igual medida; aún si el político trabaja con mayor empeño en torno al cuerpo y cuanto se relaciona con este, en poco se diferenciarían. Pero con respecto a la actividad, sí serán diferentes. (EN, 1178a23-28)

δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἑλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρειαὶ καὶ ἐξ ἴσου ἔστω, εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός, καὶ ὅσα τοιαῦτα· μικρὸν γὰρ ἂν τι διαφέροι· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει.

Tal como lo indica este pasaje, hay, entonces, una diferencia con respecto al que vive conforme al intelecto del que vive conforme a la virtud. Pero la diferencia no consiste en que ambos tengan distintas ‘necesidades’; de hecho, este pasaje hace un énfasis particular en el hecho de que los dos requieren lo necesario ‘en igual medida (ἐξ ἴσου)’. La diferencia, como lo hace explícito el final del pasaje, es la ‘actividad (ἐνέργεια)’: en el caso de la vida ‘conforme al intelecto’, la actividad es la *contemplación* (θεωρία), pero en el caso de la vida ‘conforme a las virtudes de carácter’, la actividad es la *acción* (πρᾶξις).

El pasaje hace explícito que aquel al que se refiere el modo de vida conforme a las virtudes de carácter es el político, y señala, además, que este se preocupa principalmente por el cuerpo (τὸ σῶμα). No obstante, al final del primer libro de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles señalaba que el político no debía preocuparse solamente por el cuerpo sino por el alma, en particular porque la felicidad —que es la preocupación principal del político— es “una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (EN, 1102a18-26). Hay que preguntar, entonces, lo siguiente: ¿ha cambiado Aristóteles su concepción de ‘hombre político’?

Para responder brevemente a esta pregunta, valga señalar un par de pasajes para señalar que Aristóteles parece estarse enfrentando no con su propia versión del político, sino con la visión común o popular de político:

Se discute cuál es más importante para la virtud, si la decisión o la acción, dado que [la virtud] consiste en ambas, pues es evidente que su perfección consistiría en ambas; pero para las acciones se requiere de muchas cosas, y cuanto más

grandes y nobles sean, mejor. En efecto, el que contempla no precisa de nada de esto para su actividad, sino que estas cosas son, por así decirlo, obstáculos para la contemplación; aunque en tanto es un ser humano, *i.e.*,¹³⁷ en tanto convive con otros, escoge actuar de conformidad con la virtud, por lo que requerirá de tales [bienes exteriores] con el fin de vivir una vida humana. (EN, 1178a34-b6)

ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὐσης· τὸ δὲ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὄσω ἂν μείζους ὤσι καὶ καλλίους, πλείονων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρὸς γε τὴν θεωρίαν· ἢ δ' ἀνθρωπὸς ἐστὶ καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεῖσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι

Este pasaje es pieza central en nuestra interpretación por varias razones. En primer lugar, la expresión ἀμφισβητεῖται hace suponer que Aristóteles está hablando de discusiones que tienen otros, pero no que esta sea su discusión o su posición.¹³⁸ Así, el ‘político’, en este contexto, y en este capítulo en particular, no es el mismo ‘político’ que Aristóteles está proponiendo a lo largo de toda la *Ética nicomaquea*, sino que se trata, más bien, de la visión común de político, y del ‘modo de vida político’ que Aristóteles enfrenta y el cual ha refutado en el inicio de la obra (EN, 1095b22-1096a2). Si se trata de hacer una oposición entre el modo de vida que Aristóteles está proponiendo en esta obra y el modo de vida ‘político’ discutido al comienzo de la obra, es claro que para Aristóteles hay que escoger entre uno de los dos modos de vida, y en este caso sí se trataría de una oposición, escogencia y ‘competición’ entre dos modos de vida; Aristóteles defiende el suyo como aquel con el cual se alcanza efectivamente la felicidad.

Pero para el que ‘contempla’ no se trata de escoger entre la contemplación y las virtudes; y en este punto el pasaje es claro: “en tanto ser huma-

¹³⁷ Cf. n. 129.

¹³⁸ De acuerdo con Grant, “[t]he term ὁ πολιτικός here appears to be used in opposition to σοφός (§13 [(EN, 1179a30)]), not as distinctively indicating ‘the politician’, but as representing the whole class of the active virtues, which are subsequently analysed. Thus, *Eth.* I, v, 4 [(EN, 1095b22-23)], we find οἱ χαριέντες καὶ πρακτικοὶ given as equivalents for οἱ πολιτικοί” (1885, II:339).

no [...] escoge actuar de conformidad con la virtud (ἢ ἄνθρωπός ἐστι [...] αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν)”. Para quien contempla, *i. e.*, para el *sabio*, en cuanto ser humano —más allá de ser sabio—, es claro que su actuar debe ser conforme a la virtud, y en este sentido, el sabio realiza ambas actividades: la actividad de la contemplación y las acciones virtuosas. ¿Cómo es posible que realice ambas actividades *simultáneamente*? Porque el sabio es, en un sentido, intelecto —desde su aspecto formal y en cuanto ‘ser humano’, *i. e.*, en cuanto el intelecto es la *esencia* del ser humano—, pero, en otro sentido, el sabio es, en cuanto compuesto, un ser humano —desde su aspecto corporal, en cuanto el ser humano es un ‘ser humano’, *i. e.*, en cuanto necesariamente el ser humano *convive* con otros seres humanos y en cuanto es, al mismo tiempo, un ser *político*—.

Así, Aristóteles está resolviendo el problema planteado ya desde el *Gorgias* de Platón con respecto a si hay que escoger entre la vida filosófica y la vida política. Si la vida política se interpreta meramente como la interacción de los seres humanos en cuanto ‘cuerpos’ —como parecían hacer los sofistas, y aquellos que entienden la vida política como la vida dedicada a los honores, a quienes Aristóteles refuta en *EN* I, 5—, entonces esta vida política no conduce a la felicidad. Pero si el que se dedica a la vida política se ocupa al mismo tiempo del alma y del compuesto, este político no necesariamente se opone al sabio. Lo que tenemos aquí es una reinterpretación y una reivindicación de la propuesta platónica del “rey filósofo”, pero en unas condiciones y con unas características considerablemente distintas: el “rey filósofo”, y el “más feliz de todos”, es, ante todo, un sabio (*EN*, 1179a31-32), pero un sabio que a su vez es capaz de *convivir* con los demás seres humanos.¹³⁹

De aquí que, cuando Aristóteles se pregunta en el libro *IX* si el hombre feliz debe tener amigos, llega a la siguiente conclusión: “[...] parece absurdo atribuirle todos los bienes al hombre feliz y no darle amigos, que parecen ser los mayores bienes externos (ἔοικε δ’ ἀτόπῳ τὸ πάντ’ ἀπονέμοντας τὰ γαθὰ τῷ εὐδαίμονι φίλους μὴ ἀποδίδοναι, ὃ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι)”

¹³⁹ Un antecedente importante de la posición que queremos defender se encuentra en Rorty ([1978] 1980), si bien su posición es estrictamente inclusivista, y no da cuenta muy bien del papel teleológico de la contemplación en la vida práctica.

(EN, 1169b8-10). Así, si el que vive una vida contemplativa es auténticamente feliz, y es el ‘más feliz’, y a su vez tiene bienes exteriores, debe a su vez tener amigos. De hecho, unas líneas más adelante Aristóteles explica en más detalle cuál es el fin de la amistad para el hombre feliz:

En el inicio afirmamos que la felicidad es una actividad, y es evidente que la actividad es algo que se genera, pero no algo que se tiene como si fuera una posesión. Y si ser feliz se da en vivir y en realizar una actividad, y [si] la actividad del hombre bueno es por sí misma noble y agradable —como lo dijimos al comienzo—, [y si] también lo afín se cuenta entre lo agradable, y [si] podemos contemplar más fácilmente a nuestros cercanos que a nosotros mismos y sus acciones que las nuestras, al ser agradables para los hombres buenos las acciones de los amigos nobles (puesto que tienen las dos cosas de lo que es agradable por naturaleza), [entonces] el hombre dichoso precisa de amigos [nobles], si de verdad decide contemplar acciones buenas y afines, al ser de tal clase las [acciones] del amigo del hombre bueno. (EN, 1169b28-1170a4)

ἐν ἀρχῇ γὰρ εἴρηται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν, ἢ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὡσπερ κτήμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστίν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὐτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ ἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας, αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδεῖαι τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφω γὰρ ἔχουσι τὰ τῇ φύσει ἡδέα). ὁ μακάριος δὲ φίλων τοιούτων δεῖσεται, εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος.

En este pasaje aparece un vínculo importante entre tres elementos: la felicidad, los bienes externos y la amistad. Justamente por requerir bienes externos es que afirmábamos anteriormente que quien se dedica a la vida contemplativa tiene que realizar acciones virtuosas. Ahora tenemos que sumarle a ello que, como afirma este pasaje, el mayor de los bienes externos es la amistad, de modo que quien se dedique a la vida contemplativa buscará, principalmente, amigos.

Hay un segundo ingrediente que aparece en este pasaje que vincula al hombre feliz con el que lleva una vida contemplativa: para que sea posible que este *contemple buenas acciones*, debe estar rodeado de *buenos amigos*.

Es imposible para cualquier ser humano llevar una vida contemplativa estando completamente aislado del resto de la humanidad; de hecho, si este hombre *contemplativo*, que vive según el intelecto quiere de hecho alcanzar la felicidad, necesita inevitablemente tener con quién vivir; pero aquellos con quienes conviven deben, en principio, mantener su mismo nivel y ser también ellos virtuosos (EN, 1170b18-19). La principal razón para que sus amigos sean igualmente virtuosos la examinaremos en la última sección de este capítulo: porque el que lleva una vida de acuerdo con el intelecto escoge *contemplar* (θεωρεῖν) buenas acciones. La aparición recurrente de esta expresión en este pasaje deja abierta una brecha para examinar en más detalle cuál es el carácter de la contemplación en la amistad, pero por ahora baste con señalar que, si se pueden ‘contemplar’ las acciones de los amigos, pero al mismo tiempo se puede ‘interactuar’ con ellos, entonces la dicotomía entre ‘contemplar’ y ‘actuar’ queda desvirtuada: con el amigo se interactúa, y se pueden realizar acciones justas, valientes y virtuosas con él. Pero al mismo tiempo se pueden ‘contemplar’ las acciones justas que el amigo realiza —y pueden ser acciones que el amigo realice ‘para con nosotros’—, en cuyo caso, en la misma acción —o en la misma ‘transacción’ (συνάλλαγμα)— se puede actuar y contemplar simultáneamente.

Valga la pena aquí hacer dos advertencias. La primera de ellas es que estamos señalando que, al llevar a cabo una vida según el intelecto, se requiere necesariamente también llevar a cabo una vida virtuosa. Pero no por ello se da lo contrario: es posible llevar una vida virtuosa pero no una vida contemplativa. Quien tiene un modo de vida tal es aquel que podemos considerar ‘el más feliz en segundo lugar (δευτέρως εὐδαιμονέστατος)’. Quien sigue un modo de vida tal ve al ser humano solamente como un ‘cuerpo’, y las interacciones entre los seres humanos como relaciones entre ‘acciones’ y ‘emociones’. Pero quien sigue el modo de vida de acuerdo con el intelecto ve al ser humano como algo más; como un ‘compuesto’, pero al mismo tiempo como un ‘intelecto’; en este sentido no solamente interactúa con otros seres humanos, sino que al mismo tiempo ‘contempla’ sus formas.

Una segunda advertencia tiene que ver con el que lleva tal modo de vida contemplativa: es un ‘sabio’, pero, en cuanto decida —en cuanto sabio—

‘contemplar’ las cosas divinas, hará lo posible por hacer que sus interacciones con los demás seres humanos sean lo más ‘divinas’ posible; en este sentido, el sabio no solamente buscará ‘volverse inmortal (ἀθανατίζειν)’, sino volver inmortal a sus amigos y a sus cercanos; más aún, buscará volver inmortal a toda su πόλις. Esto conducirá al sabio a la política. Pero, en principio, el sabio no será necesariamente un político; solamente en la medida en que sus circunstancias así lo exijan. Así, este ‘sabio’ que se dedica a la política pasará a ser un ‘sabio-político’ o, mejor aún, un ‘filósofo político’. Esta es justamente su respuesta cuando en la *Política* Aristóteles examina el ‘mejor modo de vida’:

Pero si decimos esto correctamente y hay que considerar a la felicidad como buen actuar, también tanto para la ciudad-estado toda como para el individuo en particular el mejor modo de vida sería el práctico. Pero el [modo de vida] práctico no necesariamente es con respecto a los demás tal como suponen algunos. Así como tampoco los pensamientos son prácticos solo los que, a partir de la acción, tienen lugar con vistas a los resultados, sino que son más [prácticos] las contemplaciones y pensamientos que tienen su fin en sí mismos. Pues el buen actuar es un fin, de modo que la acción es también un [fin]. En mayor medida decimos que el director de la obra actúa con el pensamiento preponderantemente sobre las acciones externas. (1325b14-23)

ἀλλ’ εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ’ ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαιόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πράξις τις. μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἑξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας.

En este suscito pasaje de la *Política*, Aristóteles diluye la distinción — habitual hasta ese momento— entre un ‘modo de vida contemplativo’ y uno ‘práctico’ o ‘activo’. Pero la disolución depende de eliminar la suposición según la cual el modo de vida práctico es un modo de vida *exclusivamente* con respecto a los demás. Así, es posible llevar a cabo un modo de vida práctico consigo mismo. Al rechazar este supuesto de quien de-

fiende el ‘modo de vida práctico’, Aristóteles permite, a su vez, que tenga lugar en este modo de vida el pensamiento (διανοία) y la contemplación (θεωρία). Pero, de igual manera, rechaza el supuesto según el cual el ‘modo de vida contemplativo’ no pueda ser, al mismo tiempo, práctico.

A continuación, examinaremos en detalle cómo muestra Aristóteles la posibilidad de combinar un filósofo y un político, es decir, cómo es posible, para Aristóteles, la ‘filosofía política’.

3.3. La “filosofía de lo humano”

Al final de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles reconoce que el proyecto que está llevando a cabo, y del cual esta obra es una introducción y primera parte, se denomina “la filosofía de lo humano (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία)” (EN, 1181b15); esta “filosofía de lo humano” se complementaría con el estudio de las constituciones políticas. Esta afirmación ha causado sorpresa entre algunos intérpretes,¹⁴⁰ pues no cabe dentro de la división clásica de la filosofía que aparece en otras obras aristotélicas como la *Metafísica*, en particular en el libro VI, donde se distinguen tres tipos de filosofía: la natural, la matemática y la teológica (*Metaph.*, 1026a18-19). Esta “filosofía de lo humano” tiene características completamente distintas de las de las “filosofías” propuestas en la *Metafísica*, principalmente porque esta nueva tendría como estudio un tipo particular de entidad: el ser humano.

Si bien la expresión “la filosofía de lo humano”¹⁴¹ no aparece más en el resto del *Corpus aristotelicum*, tenemos expresiones similares a lo largo de

¹⁴⁰ Entre ellos, Stewart (1892, II:470-472), quien, siguiendo a Susemihl, afirma que las últimas líneas de la *Ética nicomaquea* (EN, 1181b12-24) deberían considerarse espurias. Sin embargo, Burnet afirma que, si se hubiera tratado de una interpolación, el interpolador hubiera intentado ser mucho más riguroso, por lo que le parece que el texto es genuino (1900, 475).

¹⁴¹ Ramsauer (1878, 728) señala que esta expresión es un ἀπαξ que no aparece a lo largo de la *Ética*, y tampoco aparece en la *Política*, por lo que la considera sospechosa y posiblemente una interpolación. No obstante, si así fuera, habría que considerar una interpolación toda la parte final de la *Ética nicomaquea*, lo cual resultaría excesivo, tal como lo hemos señalado (cf. n. 140).

la *Ética nicomaquea*, donde se nota, principalmente, el carácter eminentemente práctico de la obra, pues, como lo hace notar frecuentemente Aristóteles, el fin del estudio que se lleva a cabo en la *Ética nicomaquea* no es solamente el conocimiento, sino la acción:

La presente investigación no es con vistas a la contemplación, como las otras [investigaciones] (en efecto, no investigamos para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser buenos, ya que de otra manera [esta investigación] no sería útil en nada). (1103b26-29)

ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)

Esta afirmación parece ser contraria a las conclusiones alcanzadas en *EN* x, 7-8, donde justamente lo que se afirma es que la felicidad es la contemplación, y todas las actividades en la vida se realizan *con miras a la contemplación*. Sin embargo, lo que podemos notar es que se trata de dos niveles distintos de análisis: en este caso, se trata “saber cómo llegar a ser buenos”, mientras que en los capítulos finales de la *Ética nicomaquea* lo que se muestra es que, en últimas, al ser “buenos” en máximo grado se alcanza la contemplación. La diferencia es, entonces, que en este caso se está negando el estatus puramente teórico de *esta investigación* —i. e., la investigación política—, pero no se está negando que la vida política pueda tener, a su vez, un elemento teórico o que al actuar ‘de la mejor manera’ se termine contemplando. De hecho, al final de la *Ética* Aristóteles insistirá en este punto: “[...] en las [investigaciones] prácticas el fin no es contemplar y saber cada cosa, sino más bien en realizarla (οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γινῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά)” (*EN*, 1179a35-b2).

Aspasio, en su comentario, se ha referido al estudio que se lleva a cabo en esta obra como una *filosofía ética y política*; afirma Aspasio lo siguiente: “La investigación con respecto al carácter y especialmente la política es, con respecto a la necesidad, anterior al de la filosofía teórica, aunque posterior con respecto a su valor (Ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία καὶ μάλιστα ἡ

πολιτική κατὰ μὲν τὸ ἀναγκαῖον προτέρα ἐστὶ τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας, κατὰ δὲ τὸ τίμιον ὑστέρᾳ)” (in EN, 1,2-4). Es tentador suponer que esta investigación sobre el carácter y sobre la política es, a su vez, una investigación filosófica.¹⁴²

En toda la *Ética nicomaquea*, solamente hay una aparición explícita de la expresión “filosofía política”: “El estudio del placer y del dolor corresponden al filósofo político; en efecto él es el arquitecto del fin, mirando al cual decimos de cada cosa si es buena o mala *simpliciter* (Περὶ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης θεωρῆσαι τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφούντος· οὗτος γὰρ τοῦ τέλους ἀρχιτέκτων, πρὸς ὃ βλέποντες ἕκαστον τὸ μὲν κακὸν τὸ δ’ ἀγαθὸν ἀπλῶς λέγομεν)” (EN, 1 152b1-3). Así, afirma Aristóteles, el que hace *filosofía política* tiene la función de ‘arquitecto (ἀρχιτέκτων)”,¹⁴³ y hace que todos los demás que intervienen en la ‘obra’ se encaminen hacia el fin. El filósofo político no es solamente un filósofo, que se preocupa por los asuntos puramente teóricos, sino que, además, es un político, quien, además, se preocupa por las cuestiones prácticas; pero ¿cómo es posible combinar ambos? En un pasaje de la *Política*, Aristóteles muestra un poco más claramente la conexión:

El bien político es lo justo, y esto es lo que conviene en común; todos afirman que lo que es justo y de cierta manera concuerdan con lo que se afirma en los textos filosóficos en los que definimos lo que respecta a los asuntos éticos (en efecto, dicen que la justicia es dar algo a alguien y que es algo igual para quien es igual), pero es preciso que no se escape de qué hay igualdad y de qué hay desigualdad, pues esto da lugar a aporía, y a filosofía política. (*Pol.* 1282b16-23)

ἐστὶ δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ κοινῆ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τί γὰρ καὶ τίσι τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς

¹⁴² Konstan, en su traducción al texto de Aspasio, cede ante esta tentación: “[...] wisdom is more valuable than political philosophy, whereas ethical philosophy, as has been said, is the most necessary” (2006, 2, 5-6).

¹⁴³ No se trata, exactamente, de nuestra noción de ‘arquitecto’, la cual se restringe simplemente a aquel que diseña una obra. En el caso de los griegos, el ἀρχιτέκτων es mucho más; es aquel que no solamente planea la obra, sino que, además, dirige la construcción para que se lleve a feliz término; es el ‘maestro constructor’.

ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν.

Es clave, en primer lugar, señalar la referencia a las otras obras éticas de Aristóteles: “los textos filosóficos en los que definimos lo que respecta a los asuntos éticos (οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν)”. La referencia parece ser bastante puntual,¹⁴⁴ aunque hablar de los textos en los que se trata *filosóficamente* los asuntos éticos, sería una muestra de que Aristóteles ha concebido toda su investigación en la *Ética nicomaquea* como una investigación de carácter filosófico; de aquí que la expresión ‘la filosofía de lo humano’ sea una descripción de toda la temática tratada en la *Ética nicomaquea*.¹⁴⁵

En segundo lugar, la filosofía política muestra aquí un doble papel: por una parte, es “arquitectónica”, en cuanto es la que “dirige la construcción” de la ciudad-Estado, y la conduce hacia su fin último. Pero, a su vez, es “indagadora”, en cuanto tiene que resolver las *aporías* o ‘sinsalidas’ (ἀπορίαι)¹⁴⁶ que se presentan en las cuestiones prácticas. De acuerdo con Reeve, “Since puzzles —especially those about starting points— are the provenance of philosophy, it seems that political philosophy, like its theoretical fellows, should be primarily concerned with the starting-points of politics and with the puzzles [ἀπορίαι] to which these give rise” (2014,

¹⁴⁴ De acuerdo con Reeve (1998, 86), la referencia corresponde al libro quinto de la *Ética nicomaquea* (1131a9-b24). De acuerdo con Zingano (2013, 218), en general, las referencias de la *Política* se refieren a la *Ética eudemia* o a los libros comunes. Sin embargo, esto no es una razón suficiente para concebir de manera diferente la “filosofía política” del pasaje que estamos discutiendo y la “filosofía de lo humano” que aparece al final de *EN X*, 9. De acuerdo con Simpson (1998, 172), la referencia en este pasaje es explícitamente al final de la *Ética nicomaquea*, donde aparece la expresión “la filosofía de lo humano” (1181b14-15).

¹⁴⁵ Además de la referencia de la *Política*, también en *Análiticos posteriores* tenemos una referencia al “estudio del carácter (τὰ ἠθικῆς θεωρίας)” (89b9).

¹⁴⁶ Téngase en mente la importancia que Aristóteles le da al planteamiento de aporías en su indagación metafísica (*Metaph.*, 995a24-b4), y como un método de investigación filosófica en general, como defiende Aubenque ([1961] 1980). Robinson, en su introducción a la traducción de los libros III y IV de la *Política*, muestra la importancia del método *aporético* que se utiliza en política (1995, IX-XI).

303). La ‘filosofía política’, así como todas las otras ramas de la filosofía, tiene *aporías*, que se resuelven por medio de la filosofía, y este elemento aporético es lo que caracteriza filosóficamente la ‘filosofía política’, *i. e.*, ‘filosofía de lo humano’.

Pero el ‘doble papel’ de la filosofía política es clave para distinguirla de las demás ‘filosofías’, pues no solamente se requiere hallar la salida — la respuesta a la *aporía*—, sino, además, ‘aplicarla’. El siguiente es un pasaje clave para entender la posición aristotélica con respecto a esta “filosofía de lo humano”, que aparece al final de *EN* II, 4, y en el cual se afirma lo siguiente:

Se habla acertadamente cuando se afirma que el justo se vuelve tal realizando acciones justas, y el moderado [realizando] acciones moderadas, y sin realizar estas cosas nadie tiene oportunidad de llegar a ser bueno. Pero la mayoría no realiza estas cosas, sino que se refugian en los argumentos y creen filosofar y poder llegar a ser hombres nobles, tal como hacen los enfermos que escuchan atentamente al médico, pero no hacen nada de lo que se les ordena. Por lo tanto, así como estos no sanarán del cuerpo con este tratamiento, del mismo modo tampoco [sanarán] del alma filosofando de este modo. (*EN*, 1105b9-18)

εὖ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ τὰ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται καὶ ἐκ τοῦ τὰ σώφρονα ὁ σώφρων· ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν ταῦτα οὐδεὶς ἄν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός. ἀλλ’ οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι, ὁμοίον τι ποιοῦντες τοῖς κάμνουσιν, οἱ τῶν ἰατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ’ οὐδὲν τῶν προσταττομένων. ὥσπερ οὖν οὐδ’ ἐκεῖνοι εὖ ἐξουσι τὸ σῶμα οὕτω θεραπευόμενοι, οὐδ’ οὔτοι τὴν ψυχὴν οὕτω φιλοσοφοῦντες.

Este pasaje es clave para lo que queremos proponer: no está negando Aristóteles que la filosofía, en general, tenga efectos prácticos o sirva en la práctica. Lo que está criticando aquí —no es muy claro a quién¹⁴⁷— es

¹⁴⁷ Zingano en su comentario a este texto supone que se trata de la tradición socrático-platónica (2008, 119). Reeve cree que se trata de aquellos que creen volverse virtuosos solamente por escuchar a los sofistas (2014, 235). Stewart, por su parte, considera que la crítica va dirigida tanto a Platón como a Isócrates (1892, 1:186).

que se filosofe “de este modo”, *i. e.*, sin actuar; pero no se está criticando que *se filosofe en absoluto* con miras a la acción. Así, la “filosofía de lo humano” consta, entonces, de una “filosofía práctica”; se diferencia de la “filosofía teórica”, porque esta no orienta la acción, solamente “contempla”; pero la filosofía práctica lleva a cabo las dos cosas: tanto la contemplación como la acción.

Broadie presenta de la siguiente manera el “doble error” que señala Aristóteles: “[...] they assume that the difference between would-be excellent and excellent is bridged by talk, not action; and they assume that they philosophize, when a wholly misdirected intellectual activity does not count as ‘philosophizing’” (2002, 301). La analogía con la medicina es sustancial aquí: aquel que ‘escucha’ al médico pero no lo obedece está cometiendo error grave, porque, al no *seguir* las instrucciones del médico, no se va a curar. Si hay en este pasaje una crítica a alguna escuela de la época, podemos suponer a su vez un segundo aspecto de la crítica: escuchar a un médico —así sea durante un largo periodo— no hace médico al oyente, a menos de que realice la acción de ‘sanar’.

Así, el filósofo que quiere “llegar a ser bueno (*γίνεσθαι ἀγαθός*)” tiene, al mismo tiempo, que llevar a cabo las acciones que lo conduzcan a “ser bueno”. La “filosofía práctica” se distingue de la filosofía teórica, porque solamente a través de la primera se llega a “ser bueno”; la filosofía teórica no puede llegar a este fin. En otras palabras, el que solamente “filosofa” pero no actúa es como el que conoce el fin pero no hace nada para alcanzarlo; es como el médico —o como el que oye al médico, para el caso es igual—, pero no hace lo que ‘ordena’ la medicina. La medicina tiene así un doble papel: por una parte, un papel directivo y ‘arquitectónico’ —recetar la cura—; pero, por otra, tiene un papel ‘indagador’ —hallar la cura—. El médico debe llegar a un fin, ‘la salud’, y el filósofo político, de manera análoga, debe también llegar a un fin, ‘la vida feliz’.

La analogía con la medicina que presenta Aristóteles es paradigmática y aparece sistemáticamente a lo largo, no solamente de la *Ética nicomaquea*, sino, como mostraremos en el próximo capítulo, también de la *Ética eu-*

demia, y nos servirá para comprender, al final del próximo capítulo, cómo es posible, a través de la medicina, dar cuenta de la unión sustancial entre el modo de vida político y el modo de vida filosófico. En el próximo capítulo, examinaremos en detalle cómo, en la *Ética eudemia*, se presenta una posición un tanto distinta con respecto a la vida feliz, y —si consideramos que los libros comunes son propios de la *Ética eudemia*— y cómo aparece también en mayor detalle la distinción entre el sabio y el filósofo. Sin embargo, la aparente dicotomía entre sabio y filósofo, y entre ‘vida filosófica’ y ‘vida política’, será de nuevo disuelta, y con mucho más detalle, por medio de la analogía de la medicina.



**Vida filos3fica en la *3tica*
eudemia y los libros comunes**

Philosophic life in the *Eudemian*
ethics and the common books

4

En esta parte final del presente trabajo, haremos una presentación de la posición aristotélica al problema de la “vida que vale la pena vivir” en la *Ética eudemia*¹⁴⁸ y los libros comunes a ambas éticas. Para finalizar, mostraremos que entre ambas versiones hay puntos en común sustanciales en la respuesta al problema de los ‘modos de vida’; mostraremos también que, haciendo ciertas aclaraciones puntuales, es posible encontrar una respuesta aristotélica unificada al problema que hemos estado tratando a lo largo de todo este trabajo.

La mayoría de las aclaraciones tienen que ver con un asunto estructural que es inevitable abordar: el lugar que ocupan los llamados “libros comunes” (*EN* V, VI y VII; *EE* IV, V y VI, respectivamente), su relación con ambas éticas y su correspondiente interpretación en la ética aristotélica en general. Con respecto a la serie de problemas que se presentan debido a la diferencia entre las dos éticas, nuestra estrategia será más contextualista que histórica.

La estrategia histórica ha sido defendida, principalmente, por Jaeger ([1923] 2011, cap. IX),¹⁴⁹ según la cual la *Ética eudemia* corresponde a un periodo del pensamiento aristotélico más ‘platónico’, mientras que la *Ética nicomaquea* es doctrinalmente más acabada, y presenta la posición propiamente aristotélica y más alejada del platonismo. Esta estrategia tiene el inconveniente de que no logra dar cuenta de las diferencias entre los libros I y X de la *Ética nicomaquea*; sobre todo, no da cuenta del intelectualismo de *EN* X, 6-8, el cual, tal como ya lo señala Nussbaum (1986, 377), parece ser una especie de “regreso” al platonismo. Nussbaum insinúa que estos capítulos fueron escritos con un propósito completamente distinto y que no encajan completamente en el proyecto político de la *Ética nicomaquea*, y que seguramente fueron compuestos en un periodo ante-

¹⁴⁸ Para el texto griego de la *Ética eudemia*, hemos preferido la edición de Walzer y Mingay en la serie Oxford Classical Texts (OCT) (1991). No obstante, como ya lo ha señalado Barnes (1992), esta versión se excede en las enmiendas de los problemas que tienen los manuscritos; por esta razón, en algunos casos, hemos preferido las versiones de algunos manuscritos, las cuales anotaremos en su debido momento. Para los libros comunes, hemos seguido —así como para la *Ética nicomaquea*— la versión de Bywater (1894).

¹⁴⁹ Esta estrategia fue propuesta por primera vez por Case (1910), y ha sido defendida también por Rowe (1971), entre otros.

rior a la redacción de toda la obra; sin embargo, en el capítulo 3, hemos intentado rechazar esta tesis mostrando las conexiones y la continuidad que hay entre los libros I y X de la *Ética nicomaquea*. Así, la estrategia histórica resulta explicativamente poco económica, pues tiene que hacer este tipo de “piruetas” interpretativas para dar cuenta de estas diferencias, y de aparentes “platonismos” o “antiplatonismos” que aparecen frecuentemente a lo largo de la obra del Estagirita.¹⁵⁰

Preferiremos, en su lugar, adoptar una estrategia contextualista.¹⁵¹ En concordancia con esta estrategia, preferiremos asumir que las diferencias

¹⁵⁰ Entre las estrategias históricas, la más reciente ha sido la de Charles (2012), quien hace un análisis de, quizás, el concepto que mayor divergencia tiene a lo largo de los textos éticos aristotélicos: el concepto de lo ‘voluntario (ἐκούσιον)’. Según un análisis de este concepto, Charles defiende la idea según la cual hay tres versiones distintas de este concepto: una original en la *Ética eudemia*, una posterior en los libros comunes —en particular en el libro *EN V-EE IV*— y una final en la *Ética nicomaquea*. De acuerdo con Charles, solamente es inteligible explicar la diferencia y la evolución de este concepto siguiendo este orden. Si bien nuestro argumento no depende de que este sea el orden de composición de los textos éticos aristotélicos —o que el orden sea distinto—, bien puede hacerse compatible con esta posición. Por otra parte, la tesis de Charles introduciría una “tercera ética” —correspondiente a los libros comunes—, lo que tal vez, en lugar de resolver el problema de la fecha de redacción de ambas éticas, termina dando lugar a más preguntas de las que resuelve: ¿por qué Aristóteles escribió en tres momentos distintos tres teorías presumiblemente diferentes? ¿Cómo explicar que los libros sean “comunes”? ¿En qué momento pasaron estos libros a una —u otra ética o incluso ambas— y por qué?

¹⁵¹ Esta estrategia ha sido adoptada, entre otros, por Burnet (1900, XIII) —pese a que afirmaba, incluso, que la *Ética eudemia* no era auténtica, aunque presentaba un fiel retrato de la doctrina aristotélica— y Kraut (1989, 3, n. 2). Tanto Dirlmeier (1962) como Gauthier y Jolif (1970), posteriormente al trabajo de Jaeger, y más recientemente Jost (2014), están a favor de la tesis según la cual no hay diferencias doctrinales entre ambas éticas. Lo que afirman estos autores es que se trata, más bien, de diferencias de énfasis en los textos éticos aristotélicos, que se deben, principalmente, a la audiencia a la que cada tratado va dirigido. Así, la *Ética nicomaquea* estaría dirigida a un grupo de futuros estadistas y políticos, mientras que la *Ética eudemia* se orientaría más a quienes tienen un conocimiento más profundo de la filosofía aristotélica; esto podría explicar por qué la segunda es mucho más técnica que la primera. Por nuestra parte, consideramos que, para explicar las diferencias entre los tratados éticos, tal vez lo mejor sea combinar ambas aproximaciones: hay, por una parte, algunas diferencias en el estilo y en la doctrina que pueden explicarse según un desarrollo evolutivo del pensamiento aristotélico; pero también hay diferencias que pueden explicarse apelando a que ambas obras tienen un público y un objetivo distinto. Dejaremos esta propuesta a modo de hipótesis, dado que una defensa de esta excede por entero el propósito del presente trabajo.

existentes entre ambos tratados son diferencias de énfasis y de enfoque más que de diferencias de doctrina, y que los casos donde hay una posible “tensión” o “contradicción” es preciso resolverla examinando el caso puntualmente, y no de manera sistemática. Por nuestra parte, intentaremos dar cuenta de cómo las dos éticas se pueden complementar mutuamente, sobre todo, en este punto particular de los ‘modos de vida’, pues consideramos que las diferencias entre estos dos tratados no son mayores o más problemáticas de las diferencias que a veces es posible encontrar de un libro a otro dentro de un mismo tratado.

El papel de los libros comunes es fundamental en la parte final de nuestro trabajo, pues es en el libro común *EN VI-EE V* donde Aristóteles distingue la virtud propia de la vida política —la prudencia (φρόνησις)— de la virtud propia de la vida filosófica —la sabiduría (σοφία)—. Como hemos mostrado en el capítulo 3, si se leen los capítulos finales de la *Ética nicomaquea* teniendo reservas con esta distinción, la posición aristotélica con respecto al ‘modo de vida que vale la pena vivir’ resulta siendo mucho más complejo que tener que decidir entre dos modos de vida: o el del político o el del filósofo. Ahora bien, si el lugar natural de los libros comunes no es la *Ética nicomaquea* sino la *Ética eudemia*,¹⁵² ¿qué sucede si se introduce esta distinción entre prudencia y sabiduría en el final de la *Ética eudemia*? Al igual que la *Ética nicomaquea*, la *Ética eudemia* concluye retornando a la pregunta inicial por el modo de vida que vale la pena vivir; sin embargo, en la *Ética eudemia* las conclusiones son considerablemente distintas; allí, la propuesta es, más bien, por un modo de vida que “integre” todas las virtudes, y que se base en una virtud superior a todas las demás, pero que al mismo tiempo recoja todas las demás: la “nobleza (καλοκάγαθία)”.

A continuación, presentaremos, entonces, en la primera sección de este capítulo, un recuento de los primeros pasajes de la *Ética eudemia*, en los

¹⁵² Las traducciones más recientes de la *Ética eudemia* (Kenny, 2011; Inwood y Wolf, 2013) reconocen como uno de sus principales méritos incluir los libros comunes, cosa que no sucede en ninguna otra traducción al inglés —y, hasta donde pudimos verificar, en ningún otro idioma—. Esto es un indicio importante de que cada vez resulta más aceptada la tesis según la cual los libros comunes fueron escritos originalmente para la *Ética eudemia*.

que Aristóteles plantea el mismo problema sobre los modos de vida, ahora desde una perspectiva diferente; mostraremos cómo, desde el mismo inicio de esta obra, se supone que el modo de vida más adecuado es aquel que esté integrado por los tres modos de vida tradicionales: el placentero, el político y el filosófico. Lo que mostraremos en el resto del capítulo es que un auténtico modo de vida filosófico puede ser, a su vez, un modo de vida placentero y político. Así, pasaremos a la parte final de la *Ética eudemia*, donde Aristóteles presenta la virtud de la “nobleza (καλοκάγαθία)” como una virtud ‘total’. Mostraremos cómo la “nobleza” integra y articula tanto virtudes de carácter como virtudes intelectuales y mostraremos cómo las virtudes intelectuales —sabiduría y prudencia— se articulan, retroalimentan y generan una especie de co-dependencia para poder alcanzar el ideal de vida propuesto al final de la *Ética eudemia*.

Esta propuesta de la co-dependencia entre sabiduría y prudencia es puesta en los mismos términos al final del libro común *EN VI-EE V*, libro dedicado, justamente, a la distinción entre estas virtudes intelectuales, por lo que, a continuación, pasaremos a este libro común para mostrar cómo tanto la prudencia como el intelecto práctico tienen un componente contemplativo importante, el cual permite establecer una unión conceptualmente sólida entre los tres modos de vida, a través de las conexiones entre las dos virtudes intelectuales: la prudencia y la sabiduría. El contraste y la similitud entre la posición que aparece en este libro común y el capítulo final de la *Ética eudemia* será fundamental para poder defender nuestra interpretación “intelectualista no exclusivista”, en virtud de que, al relacionar ambos textos, es posible contextualizar adecuadamente la distinción entre las virtudes intelectuales, mostrar sus relaciones y establecer límites claros para el tipo de intelectualismo que Aristóteles está exponiendo en sus tratados éticos.

Esto se verá más claramente en lo que hemos denominado las subdisposiciones cognitivas de la prudencia —a saber, entendimiento, comprensión e intelecto—, que expondremos en detalle en la tercera sección del capítulo. Allí veremos que estas subdisposiciones tienen un papel fundamental en la constitución de la prudencia; en particular, el intelecto, el cual, como mostraremos en la sección cuarta, se trata del mismo intelec-

to que constituye la sabiduría, lo que permite establecer una conexión fuerte entre ambas virtudes intelectuales —sabiduría y prudencia—. Al ser posible esta conexión, es posible, a su vez, establecer el modo de vida filosófico como el resultado de la amalgama de ambas virtudes intelectuales. Como mostraremos, la discusión sobre los modos de vida se disuelve en la medida en que se articulan las virtudes intelectuales tanto entre sí mismas como con las virtudes de carácter y con las acciones particulares; la integración entre los modos de vida es posible, entonces, en la medida en que no haya una desvinculación entre la sabiduría, la prudencia, las virtudes de carácter y las acciones virtuosas.

Por último, mostraremos cómo Aristóteles se enfrenta a dos problemas con respecto a la sabiduría: a saber, su utilidad y su superioridad sobre la prudencia. Daremos respuesta así a nuestro interrogante final: ¿cómo es posible que, pese a la integración entre virtudes intelectuales, virtudes de carácter y acciones, Aristóteles termine estableciendo una jerarquía entre las virtudes y termine concluyendo que hay una —o unas— que son superiores al resto y, por tanto, en qué consiste su superioridad? Nuestra respuesta estará centrada en el papel directivo de las virtudes intelectuales: el de la sabiduría, la cual tiene un papel más normativo, y la prudencia, cuyo rol es más prescriptivo; son distinguibles, aunque considerada ‘en sí misma (καθ’ αὐτό)’ la sabiduría es superior e independiente de la prudencia, pero ‘para nosotros (πρὸς ἡμᾶς)’ los seres humanos —y con respecto a la vida humana— la sabiduría requiere necesariamente la prudencia para poder imperar sobre la acción.

Así, lo que propone Aristóteles es un modo de vida filosófico, pero más bien de carácter ‘mixto’, para el cual es importante tanto el aspecto teórico-contemplativo como el aspecto ‘humano’ del modo de vida; con respecto a este énfasis en lo ‘humano’ del modo de vida que propone Aristóteles, es posible, entonces, una articulación tanto de la vida filosófica como de la vida política; ahora bien, este modo de vida ‘mixto’ no es solamente posible, sino necesario, si es que se quiere alcanzar la felicidad, y no solamente para un individuo, sino para la ciudad entera; esta es la vía de la vida de la *filosofía de lo humano*, que no es más que la vía dedicada a

la *filosofía política*. En este sentido, la propuesta de la *Ética nicomaquea* no es distinta de la propuesta aristotélica en la *Ética eudemia*.

4.1. Los modos de vida y las virtudes en *Ética eudemia* I

Desde el inicio de la *Ética eudemia*, Aristóteles parece enfrentarse a la opinión común de que hay que escoger entre distintos modos de vida. La obra inicia citando y rechazando la inscripción del templo de Leto en Delos, según la cual “lo más noble es lo más justo, lo más deseable es la salud; lo más placentero entre todas las cosas es ganar lo que se quiere (κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῶστον δ’ ὑγιαίνειν· πάντων ἡδιστον <δ> οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν)” (EE, 1214a5-6). De acuerdo con la inscripción, y tal como lo interpreta Aristóteles, se dan por separado los integrantes de esta triple distinción —lo más noble, lo más deseable y lo más placentero—; sin embargo, Aristóteles afirma, a continuación, que “nosotros no estamos de acuerdo con él, pues si la felicidad es lo más noble y excelente, ha de ser también lo más placentero (ἡμεῖς δ’ αὐτῷ μὴ συγχωρῶμεν· ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οὔσα ἡδιστον ἐστίν)” (EE, 1214a7-8). Ya desde esta frase introductoria se nota el espíritu “integrador” que tendrá la propuesta aristotélica, con la cual pretende conciliar tres elementos tradicionalmente enfrentados: lo ‘más noble —o más bello— (κάλλιστον)’, lo ‘excelente —o virtuoso— (ἄριστον)’ y lo ‘más placentero (ἡδιστον)’. Es preciso mencionar que este mismo rechazo a la inscripción de Delos y esta posición ‘integradora’ aparece explícita en la *Ética nicomaquea*, donde relaciona estos tres elementos directamente con la felicidad:

La felicidad es lo mejor, lo más noble y lo más placentero, y esta [la felicidad] no está dividida, como en la inscripción en Delos: ‘lo más noble es lo más justo, lo más deseable es la salud; lo más placentero entre todas las cosas es ganar lo que se quiere’. En efecto, todas estas se dan en las mejores actividades; todas estas [actividades] o una de estas es la mejor, a la cual llamamos felicidad.¹⁵³ (EN, 1099a24-31)

¹⁵³ La expresión “o una de estas es la mejor (ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην)” pareciera apoyar el exclusivismo. Sin embargo, la referencia de μίαν no es una entre ‘lo excelente’, ‘lo noble’ o ‘lo

ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώριστα ταῦτα κατὰ τὸ Δηλιακὸν ἐπίγραμμα·

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν·

ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις· ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.

Para Aristóteles, en ambas éticas, la relación entre 'lo más noble', lo 'excelente' y lo 'placentero' es opuesta a como se concibe popularmente, pues, de acuerdo con la inscripción de Delos, es posible tener una de estas tres, pero, para Aristóteles, cuando se da la felicidad, se dan estos tres elementos simultáneamente —lo más noble, lo excelente y lo placentero—. ¹⁵⁴

Aristóteles reconstruye la discusión sobre cuál es el modo de vida que vale la pena vivir a partir de estos tres elementos. Así es como al final del primer capítulo de la *EE* se presentan las tres opciones en disputa:

Ser feliz y vivir de manera dichosa y noble ha de consistir principalmente en tres cosas, que parecen ser las más deseables. En efecto, unos dicen que [1] la prudencia es el mayor bien, otros que [2] la virtud y otros que [3] el placer. Y algunos discuten sobre la importancia de estos con respecto a la felicidad, afirmando que con respecto a esta [la felicidad] es más lo uno que lo otro; unos [dicen] que la prudencia es un bien mayor que la virtud, y otros que la virtud [es mayor], y otros que el placer [es mayor] que ambos. También hay algunos que creen que vivir felizmente proviene de todos ellos, pero otros que de dos, y otros que solamente de uno de estos. (*EE*, 1 2 1 4a30-b6)

τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἴη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα, τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάτοις. οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθόν, οἱ

placentero', sino, más bien, una de las actividades en las que se dan estos tres valores juntos. Este fragmento, tal como lo hicimos evidente en nuestro capítulo 2, no apoya ni la posición inclusivista ni la exclusivista, pues es, como todo el libro 1 de la *EN*, de carácter programático.

¹⁵⁴ De acuerdo con Düring, "la tesis central de la ética aristotélica es que estos tres valores juntos fundan la felicidad de la vida" ([1966] 2010, 672). Esta tesis aparece también en otras obras aristotélicas y pseudoaristotélicas (*Protr.*, B 41, 94, *Pol.*, VII, 1, 1 323b1-3, *MM*, I, 3, 1 184b5-6).

δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. καὶ πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν ἔνιοι περὶ τοῦ μεγέθους αὐτῶν διαμφισβητοῦσι, συμβάλλεσθαι φάσκοντες θάτερον θατέρου μᾶλλον εἰς αὐτὴν, οἱ μὲν ὡς οὐσαν μείζον ἀγαθὸν τὴν φρόνησιν τῆς ἀρετῆς, οἱ δὲ ταύτης τὴν ἀρετὴν, οἱ δ' ἀμφοτέρων τούτων τὴν ἡδονήν. καὶ τοῖς μὲν ἐκ πάντων δοκεῖ τούτων, τοῖς δ' ἐκ δυοῖν, τοῖς δ' ἐν ἐνί τινι τούτων εἶναι τὸ ζῆν εὐδαιμόνως.

Aristóteles parece resumir aquí las ‘opiniones comunes’ con respecto al *mayor bien* —i. e., la *felicidad*— y, en consecuencia, la vida que vale la pena vivir —i. e., la *vida feliz*—. Aparecen tres ‘bienes’ en disputa: [1] la prudencia (φρόνησις), [2] la virtud (ἀρετή) y [3] el placer (ἡδονή). En esta nueva tríada, hay una concordancia explícita con la tríada de la inscripción de Delos —lo más noble, lo excelente y lo placentero—; así, la discusión que quiere iniciar Aristóteles tiene que ver, principalmente, con cuál de estos tres es el ‘mayor’ o el ‘más deseable’ de los bienes para el hombre. Como el mismo Aristóteles hace notar en este texto, hay quienes dicen que entre estos elementos —prudencia, virtud y placer— hay clasificaciones, y afirman que hay uno —o unos— superior a los otros, así como también hay quienes dicen que el ‘mayor bien’ es uno de estos, pero también hay quienes dicen que dos, y hay quienes dicen que los tres. Aristóteles parece ser de los últimos, aunque su posición en este pasaje es un poco ambigua, pues, pese a aceptar jerarquización entre bienes, insinúa en estas líneas iniciales que el ‘mayor bien’ —o, respecto del inicio de la *Ética nicomaquea*, la ‘felicidad’— integra los tres valores, y no a uno solo de estos. Justo a continuación, y en consonancia con estos tres valores, aparecen tres ‘modos de vida’ en disputa:

También veríamos tres modos de vida entre todos aquellos que, teniendo la libertad, eligen vivir: el [modo de vida] político, el filosófico y el placentero. En efecto, de estos el filósofo escoge lo concerniente a la prudencia y la contemplación de la verdad; el político lo concerniente a las acciones buenas (las cuales se dan a partir de la virtud) y el placentero lo que tiene que ver con los placeres del cuerpo. (EE, 1215a35-b5)

τρῆς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς

περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὐταὶ δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ' ἀπολαυστικός
περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς.

Este pasaje afirma, extrañamente, que el componente básico de la vida filosófica es la prudencia (φρόνησις). Es preciso resaltar que —tal vez— este no sea el punto de vista propio de Aristóteles, sino que se trata, más bien, de una ‘opinión común’.¹⁵⁵ Si lo que está reseñando Aristóteles es la opinión común con respecto a los modos de vida, es importante notar que la distinción entre sabiduría y prudencia no hace parte de la ‘opinión común’, y que, por tanto, no es tomada en cuenta en el momento de establecer las distinciones entre los modos de vida en las discusiones prearistotélicas.¹⁵⁶ Así, para la ‘opinión común’, tanto sabiduría como prudencia son asociadas indistintamente con la vida filosófica.¹⁵⁷

Sin embargo, queda una pregunta, ¿qué es lo que entiende el mismo Aristóteles, más allá de estas opiniones comunes, como ‘modo de vida filosófico’? Esta pregunta es sumamente relevante para entender la propuesta aristotélica, y nos permitirá establecer conexiones entre el problema original al que Aristóteles se enfrenta, entre los ‘modos de vida’ —como son concebidos por la opinión común— y su respuesta final. En esta parte inicial de la *Ética eudemia*, pareciera que Aristóteles estuviera abogando no por un ‘modo de vida filosófico’, sino por un modo de vida que integre lo *más noble* (κάλλιστον), lo *excelente* (ἄριστον) y lo *placentero* (ἡδιστον);

¹⁵⁵ En *EE V-EN VI*, se asocia a la vida filosófica y a la contemplación más con la sabiduría (σοφία) que con la prudencia (φρόνησις) —al igual que en casi toda la *Ética nicomaquea*—, pero lo relevante en este pasaje es que Aristóteles no inicia su teoría planteando la diferencia entre estas dos virtudes intelectuales; es más, previamente a la ética aristotélica, esta distinción era poco o nada considerada, y distinguir dos virtudes intelectuales consiste en una de las principales novedades de la teoría aristotélica. Esto lo consideraremos más adelante en la sección 4.5.

¹⁵⁶ Jaeger basó buena parte de su interpretación de la *Ética eudemia* como más primitiva y más platónica justamente en este hecho. Sin embargo, como lo muestra Rowe (1971, 11), esta interpretación de la expresión φρόνησις está basada en una malinterpretación del texto aristotélico.

¹⁵⁷ Esta es, tal vez, la razón por la cual Aristóteles escogió estas dos como las ‘virtudes intelectuales’.

en este sentido, Aristóteles no estaría defendiendo un modo de vida filosófico, tal como es entendido por la opinión común, sino que quiere proponer un modo de vida que integre al mismo tiempo estos otros elementos, sin que deje de ser, al mismo tiempo, un ‘modo de vida filosófico’.

Estos primeros pasajes de la *Ética eudemia* ofrecen una presentación de los ‘modos de vida’ aparentemente distinto de la presentación realizada en la *Ética nicomaquea*, en particular en *EN I*, 5, donde se discuten los modos de vida y se rechazan todos, excepto el contemplativo, cuyo análisis se deja para más adelante (*EN*, 1096a4-5).¹⁵⁸ Por este motivo, intérpretes como Kenny (1992, 5-6) han visto en la *Ética eudemia* una presentación ‘inclusivista’ de la felicidad, mientras que en la *Ética nicomaquea* la presentación es, más bien, ‘exclusivista’ —o, en la terminología introducida por Hardie, y seguida por Kenny, ‘dominante’—. Ya hemos mostrado (*cf.* cap. 1) por qué es incorrecto leer la *Ética nicomaquea* como si en ella la felicidad fuera un único fin, exclusivo y dominante. Ahora tendremos que analizar que no es exactamente el ‘inclusivismo’ lo que se propone en la *Ética eudemia*, sino un tipo de relación distinta de la que no es muy adecuado llamar de esta manera —opuesta al ‘exclusivismo’—. Sin embargo, como mostraremos, sí se presenta en esta obra un tipo particular de intelectualismo; este intelectualismo está determinado, en gran medida, por el ‘modo de vida’ que Aristóteles termina escogiendo como el ‘más deseable’.

A diferencia de la *Ética eudemia*, y a modo de contraste, en la *Ética nicomaquea* —en particular en *EN X*, 7-8—, Aristóteles defiende de manera taxativa el modo de vida “filosófico”; sin embargo, como hemos intentado mostrar (§3.3), no se trata de cualquier modo de vida filosófico, sino de uno que incorpore, a su vez, la “filosofía de lo humano” (*EN*, 1181b15; *cf.* §3.3). Este tipo de vida contemplativo o filosófico no excluye, por tanto,

¹⁵⁸ No hay unanimidad entre los intérpretes con respecto a cuándo inicia Aristóteles este análisis en la *Ética nicomaquea*. Por lo general, intelectualistas como Kraut defienden que la vida contemplativa no es rechazada, porque es la posición aristotélica (1989, 225-227). Por su parte, inclusivistas como Ackrill ([1974] 1980) defienden que esta posición no se rechaza, pero tampoco es la aristotélica.

la reflexión —o la contemplación— de las características y de los problemas humanos; este punto posiblemente se pueda anticipar ya desde el comienzo mismo de la *Ética nicomaquea*. Es preciso señalar la sugerencia de Reeve, que seguimos aquí y que es importante para comprender la relación entre ambas éticas:

Since every telic system —including cities and human beings— is identified most of all with the constituent in it that has most control (EN, 1168b31-32), and a life with the structure described is crealy such a system, there is good reason to call it the contemplative life, since contemplation is the end or target that controls it. When Aristotle says that the ‘contemplative life’ is the one ‘we shall examine in what follows [ἐν τοῖς ἐπομένοις]’ (EN, 1096a4-5), then, he is arguably describing the *Nicomachean Ethics* as a whole. (2012, 273)

Esta sugerencia es clave para la posición que estamos defendiendo: según Reeve, la vida contemplativa ‘incluye’ la vida de acuerdo con las demás virtudes. Es preciso aclarar aquí el sentido del término ‘incluir’, pues Reeve no pretende defender una posición inclusivista. De acuerdo con Reeve, esta posición con respecto a la vida contemplativa no aparece solo en la *Ética nicomaquea*, sino que se encuentra igualmente en la *Ética eudemia*, en dos pasajes que resultan claves para nuestra interpretación: en los pasajes finales del libro VIII y en el final del libro común EN VI-EE V.¹⁵⁹ Sobre la parte final de la *Ética eudemia*, Reeve afirma lo siguiente: “Although no comparable account is given in the *Nicomachean Ethics*, markedly similar —not to say identical— doctrines are expressed there piecemeal” (2012, 136). A continuación, examinaremos en detalle estos pasajes finales de la *Ética eudemia* con los pasajes finales del libro común en cuestión, pues, al igual que Reeve, consideramos que Aristóteles está proponiendo un modo de intelectualismo que supone una superación de la discusión entre los modos de vida; dicha superación es expuesta por Aristóteles por medio de distinciones que son claves en estos pasajes; en particular, por medio de la distinción entre la sabiduría y la prudencia.

¹⁵⁹ De acuerdo con Reeve (2012, 272), este ‘modo de vida contemplativo’ se encuentra igualmente expuesto en *Política* VII; algunos de cuyos fragmentos hemos utilizado en las secciones 3.2.4 y 3.3 para mostrar cómo la vida contemplativa sigue siendo una vida humana.

4.2. La vida de acuerdo con el ‘principio gobernante’ y su ‘norma’

En el capítulo final de la *Ética eudemia* —tal como en la *EN*—, Aristóteles retorna a su pregunta original y al problema de cómo hay que llevar la vida. La respuesta —expuesta de manera breve— es la siguiente: “[...] por lo tanto, es preciso [...] vivir de acuerdo con el principio gobernante; *i.e.*, de acuerdo con la disposición que corresponde con la actividad del principio gobernante (δεῖ δὴ [...] πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν, καὶ πρὸς τὴν ἕξι κατὰ¹⁶⁰ τὴν ἐνέργειαν τὴν τοῦ ἀρχοντος)” (*EE*, 1249b6-8). En esta sucinta frase, Aristóteles da su respuesta a la pregunta ¿cómo hay que vivir? Su respuesta es, en resumidas cuentas, que *hay que vivir de acuerdo con el principio gobernante* (τὸ ἄρχον), y vivir de esta manera¹⁶¹ quiere decir vivir de acuerdo con cierta *disposición* (ἕξις). Pero vivir de acuerdo con cierta disposición es, de la misma manera, *vivir en correspondencia con la actividad* a la que da lugar dicha disposición. En este caso, es claro que, al referirse a ‘cierta disposición’, Aristóteles está hablando de la *virtud* (*EE*, 1222a6-7, *cf. EN*, 1106a10-12), y la actividad es la *felicidad*, tal como lo enuncia Aristóteles al definir la felicidad (*EE*, 1219a38-39, *cf. EN*, 1098a16-18). Así, Aristóteles supone en este pasaje una de sus principales tesis — que es recurrente en ambos tratados éticos—: la relación que hay entre la felicidad y la virtud es la misma relación que hay entre una disposición y su correspondiente actividad.

¹⁶⁰ Richards (1915) —quien es seguido por Reeve (2012, 135), Inwood y Woolf (2013) y Kenny (2011)— propone cambiar el κατὰ de los manuscritos y en su lugar coloca un καί. La principal razón para este cambio es que, aunque Aristóteles utilice frecuentemente la expresión ἐνέργεια κατὰ τὴν ἕξι, la versión contraria no es utilizada. Sin embargo, en la traducción que proponemos, preferimos seguir la versión de los manuscritos —que es seguida por el OCT—, por lo que traducimos κατὰ respecto de la “correspondencia” más que respecto de la subordinación, y en este sentido, la relación entre ἐνέργεια y ἕξις bien puede tomarse recíprocamente sin alterar la versión de los manuscritos.

¹⁶¹ Siguiendo la sugerencia de Reeve (2012, 135), asumimos que el primer καί de esta oración es epexeagético, y la segunda parte explica la primera.

Hay una innovación, y una precisión que se hace en este pasaje que no aparece claramente en pasajes anteriores: lo que denominaremos el carácter normativo del ‘*principio gobernante*’ (τὸ ἄρχον) de acuerdo con el cual hay que vivir. ¿De qué se trata este *principio gobernante*? ¿De qué manera ‘gobierna’ este principio gobernante? Para dar cuenta del carácter de este principio gobernante, Aristóteles recurre, en este capítulo final de la *EE*, a una analogía con la medicina y la salud. Dice así Aristóteles:

Hay también una norma con referencia a la cual el médico juzga si un cuerpo está sano o no, y [con referencia] a la cual [juzga] hasta dónde es preciso actuar en cada caso, y si [la acción] es buena y saludable, pero si es en exceso o defecto, entonces no lo es. De la misma manera, con respecto a las acciones y elecciones de las cosas que son buenas por naturaleza, pero no son elogiadas, es preciso que para el hombre digno haya también una norma para la posesión, escogencia y rechazo con respecto a las riquezas excesivas o escasas, y también [con respecto a] los regalos de la fortuna. (*EE*, 1249a20-b3)

ἐπει δ’ ἐστὶ τις ὁρος καὶ τῷ ἰατρῷ, πρὸς ὃν ἀναφέρων κρίνει τὸ ὑγιαῖνον σῶμα καὶ μὴ, καὶ πρὸς ὃν μέχρι ποσοῦ ποιητέον ἕκαστον καὶ <ει> εὖ, ὑγιεινόν, εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλεον, οὐκέτι οὕτω καὶ τῷ σπουδαίῳ περὶ τὰς πράξεις καὶ αἰρέσεις τῶν φύσει μὲν ἀγαθῶν οὐκ ἐπαινετῶν δὲ δεῖ τινα εἶναι ὅρον καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς αἰρέσεως καὶ {περὶ}¹⁶² φυγῆς καὶ περὶ χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ τῶν εὐτυχημάτων.

El médico es utilizado, frecuentemente, en ambas éticas como ejemplo de personaje que *juzga* (κρίνει) qué es lo que debe hacer para alcanzar cierto fin; su *juicio*, si es el adecuado —*i. e.*, si actúa *bien*—, es un juicio que se encuentra entre el exceso y el defecto. En este sentido, el médico es comparable con el hombre virtuoso, quien igualmente elige el término medio entre el exceso y el defecto de acuerdo con cada caso particular (*EE*, 1220b27-36; *EN*, 1106b5-15). La analogía del médico y el “hombre digno (σπουδαῖος)” es utilizada frecuentemente por Aristóteles (*EN*, 1105b12-19; 1137a9-17; 1164b23; 1174b24-26).¹⁶³ Sin embargo, en este caso, el

¹⁶² Omitimos el *περὶ* siguiendo los manuscritos ΠγΔ, tal como propone Zeller y acepta Susemihl.

¹⁶³ Tal vez haya que buscar el origen de esta analogía en los primeros diálogos platónicos, posiblemente en el *Gorgias* (478a3).

punto central de la analogía no se encuentra en la capacidad de juzgar del médico, sino, más bien, en la norma (ἄρος) según la cual juzga el médico. Así, tanto el médico como el prudente *juzgan* (κρίνει) con referencia a cierta norma (πρὸς τις ἄρος).¹⁶⁴

Pero ¿cuál es tal “norma” según la cual ha de juzgar el prudente? Esta es la pregunta que Aristóteles intenta responder en la parte final de la *Ética eudemia*, y tal como se expone en esta parte final, nos conduce directamente a mirar en detalle las “virtudes intelectuales”. Dice Aristóteles: “[...] anteriormente dijimos que tal [norma] es la razón; pero esto es como si alguien dijera que con respecto a la alimentación [la norma] es la medicina y su razón. Esto es verdad, pero no es claro (ἐν μὲν οὖν τοῖς πρότερον ἐλέχθη τὸ ὡς ὁ λόγος τοῦτο δ’ ἐστὶν ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν τοῖς περὶ τὴν τροφήν εἴπειεν ὡς ἡ ἰατρικὴ καὶ ὁ λόγος ταύτης. τοῦτο δ’ ἀληθὲς μὲν, οὐ σαφὲς δέ)” (EE, 1249b3-6). En este caso, la norma es la “razón” o, más precisamente, la “recta razón (ὀρθὸς λόγος)”,¹⁶⁵ que es la que determina el medio entre el exceso y el defecto (EE, 1222a6-17), y que constituye el

¹⁶⁴ El término ‘norma’, que utilizamos aquí para traducir la expresión griega ἄρος, no es, seguramente, el más canónico. En términos generales, esta expresión significa *límite*; aunque en los tratados lógicos de Aristóteles, generalmente, adquiera el significado de ‘definición’ (APo., II, 10); sin embargo, en el contexto de la ética, el significado parece variar sustancialmente. En este caso, se trata de la *definición* de algo distinto, ya que es justamente en lo que se basa tanto el médico como el prudente para *juzgar* —pero no la “regla” o el “patrón” que utilizan tanto el médico como el prudente para juzgar, si seguimos la diferencia que propone Meyer entre “principios normativos” y “principios regulativos” (2011, 58-59). En este caso, de lo que se trata es de la *determinación del término medio*, en cuyo caso preferimos utilizar la expresión “norma”, la cual, de cierta manera, conserva el sentido lógico-epistemológico de *definición*, principalmente, en cuanto la norma es la que determina, no solamente el “término medio” entre exceso y defecto, sino que también determina la *causa* —i. e., la *explicación*— de *por qué* ese es el término medio. Como veremos unas líneas más adelante, esta relación causal-explicativa es fundamental para dar cuenta del carácter teleológico que tiene la felicidad en cuanto actividad, y por tanto, en cuanto *causa final* de las demás actividades humanas.

¹⁶⁵ Broadie y Rowe proponen traducir ὀρθὸς λόγος por ‘*correct prescription*’ —en español, ‘correcta prescripción’. De entrada, reconocen así el papel normativo de esta expresión; no obstante, la capacidad para prescribir es solamente un aspecto de la normativa: prescribir es indicar qué se ha de realizar. Pero parte importante del carácter normativo del ὀρθὸς λόγος consiste en, además, evaluar la acción. En este sentido, tiene, además, un papel evaluativo (cf. §4.3).

tipo de disposición de la virtud de carácter con la cual se escoge siempre el término medio. Cuando en *EE II, 5* se examina la virtud de carácter, se deja pendiente lo siguiente: “[...] posteriormente habrá que examinar cuál es la recta razón, y cuál norma hay que tener en cuenta para determinar el medio (τίς δ’ ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πρὸς τίνα δεῖ ὄρον ἀποβλέποντας λέγειν τὸ μέσον, ὕστερον ἐπισκεπτέον)” (*EE, 1 222b7-9*);¹⁶⁶ es de suponer, entonces, que Aristóteles está volviendo a este punto que fue dejado inconcluso al inicio de la obra.

Este análisis de la “recta razón” es, no obstante, el que se realiza en el libro común *EE V-EN VI*, el cual está dedicado por completo a las virtudes intelectuales, en cuyo primer capítulo se afirma que se va a determinar (διαριεῖν) “cuál es la recta razón y cuál es tal norma (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος)” (1 138b34),¹⁶⁷ dado que dicha norma será el “principio gobernante (τὸ ἄρχον)” de la vida buena, y, como se afirma en el pasaje final de la *Ética eudemia*, “[el principio gobernante] se dice de dos modos: es principio en un sentido como la medicina y en otro como la salud, y esta es con vistas a aquella (αὕτη δὲ διττὴ· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια, ταύτης τῆς δὲ ἔνεκα ἐκείνη)” (*EE, 1 249b 11-12*). De nuevo surgen la medicina y la salud como ejemplos paradigmáticos de ‘principio gobernante’, pero ahora tenemos una adición importante: no solo la medicina es ‘principio gobernante’ en un sentido y la salud lo es en otro distinto, sino que, además, la medicina se lleva a cabo con el

¹⁶⁶ Este posterior análisis también queda pendiente en el pasaje paralelo de la *Ética nicomaquea* (cf. 1 107b14-15); más aún, cuando Aristóteles define la virtud de carácter, la definición es dada con referencia al “hombre prudente” y a la “razón” —o “recta razón”— (*EN, 1 107a1-2*). Así, los análisis de la prudencia y de la recta razón están ya conectados desde la definición de la virtud de carácter.

¹⁶⁷ Es sorprendente el paralelo en ambos pasajes: en ambos, se hace referencia a (1) la norma (ὄρος) y al término medio que se encuentra entre el exceso y el defecto, y se admite que saber esto es insuficiente e impreciso y que hay que aclararlo en más detalle. De igual manera, en *EE VIII*, la referencia es a la razón (λόγος), aunque en el caso de *EE V-EN VI*, la referencia sea, más bien, a la *recta razón* (ὀρθὸς λόγος). Por último, en ambos pasajes, se plantea la diferencia entre dos tipos de principios, que son, justamente, los que dan lugar a la diferencia entre las dos virtudes intelectuales. Este paralelo le sirve a Reeve para mostrar que no hay, con respecto a la *recta razón* (ὀρθὸς λόγος), una diferencia sustancial entre ambas éticas (2012, 134-136).

fin de alcanzar la salud. Es necesario hacer énfasis en que la medicina y la salud se utilizan analógicamente, no son los ‘principios gobernantes’, sino que estos son las virtudes intelectuales. ¿En qué sentido son dos ‘principios gobernantes’ y cómo se conjugan ambos principios gobernantes? Esta será la pregunta que responderemos en lo restante de este capítulo, pues, según ella, podremos dar una respuesta a nuestra pregunta principal con respecto al ‘modo de vida filosófico’ en la filosofía aristotélica. Por ahora —y como hipótesis que examinaremos en lo que resta del presente trabajo—, haremos énfasis en la relación medicina-salud y mostraremos cómo, así como se combinan la medicina y la salud, es posible igualmente combinar la virtud intelectual (práctica) de la prudencia con la virtud intelectual (teórica) de la sabiduría y la contemplación.¹⁶⁸

La insistencia del ejemplo médico en esta parte final de la *Ética eudemia* no parece casual: se trata de un mismo ejemplo que se repite constantemente a lo largo de la obra (*EE*, 1216b16-19; 1218b15-25; 1227b25-28); pero también aparece constantemente en la *Ética nicomaquea*¹⁶⁹ y con mayor frecuencia en los libros comunes (1137a21-26; 1138a28-31; 1143a25-34; 1145a6-9). Así, lo que exploraremos en la parte final de este trabajo es que este ‘paradigma médico’ puede servir para explicar cómo Aristóteles concibe finalmente la felicidad de manera transversal en las dos obras, y además nos arrojará luces sobre algunas de las diferencias que podemos encontrar en los dos tratados éticos aristotélicos; incluso puede contribuir a entender por qué aparece en los libros comunes la diferencia tan radical entre la prudencia y la sabiduría, pero también puede dar cuenta de que esta diferencia, aparentemente tan radical, se encuentra cobijada por la imagen de una única idea de ‘modo de vida filosófico’.

¹⁶⁸ Ya anteriormente Jaeger (1957) había explorado esta posibilidad, llegando a conclusiones importantes que reconstruiremos más adelante; en especial, su tesis según la cual “medicine is used as an example of science that, like ethics, is not concerned with mere theory but with things that are subject to change and require counsel and deliberation” (59). Esta relación de la ética con la medicina y con la biología también había sido examinada por Lloyd (1968). Si bien diferiremos ligeramente de ambas posiciones, consideramos que la idea principal de sus argumentos sigue vigente, y que pueden ser una contribución importante para comprender lo que Aristóteles llama un ‘modo de vida filosófico’.

¹⁶⁹ Tal como lo hicimos notar anteriormente (§3.3).

Veremos ahora cómo se determina la *recta razón* (ὀρθὸς λόγος), en cuya determinación aparecen las virtudes intelectuales —sabiduría y prudencia—, y cómo por medio de ellas se expresa la *norma* que ha de seguir quien desee alcanzar la vida buena, para terminar mostrando cómo se da la relación entre ambas virtudes intelectuales, tanto en *EN VI* como en *EE VIII*. Al finalizar esta sección volveremos al ‘doble aspecto’ del principio gobernante y su interrelación, para mostrar cómo este doble aspecto estipula y sirve como ‘norma’ del modo de vida filosófico.

4.2.1. La ‘norma’ y las virtudes intelectuales

La introducción de las virtudes intelectuales la hace Aristóteles apelando a las “partes racionales del alma” en el inicio del libro común *EN VI-EE V*. Para reseñar brevemente este libro, podemos dividirlo en cuatro secciones. La primera —capítulos 1 y 2— es una introducción con respecto al problema por tratar, *i. e.*, cómo es determinada la ‘recta razón’ (ὀρθὸς λόγος) que ha de seguir quien lleve a cabo una acción virtuosa, y que es la *norma* del modo de vida que hay que vivir; este asunto conduce a Aristóteles a preguntarse por el principio —o los principios— de la acción. La segunda parte —capítulos 3 a 7—¹⁷⁰ hace una presentación de cada una de las disposiciones intelectuales —*i. e.*, conocimiento científico (ἐπιστήμη), técnica (τέχνη), prudencia (φρόνησις), intelecto (νοῦς) y sabiduría (σοφία)— y concluye que, de estas disposiciones, la sabiduría y la prudencia son las virtudes intelectuales de las dos partes racionales del alma. La tercera parte cubre los capítulos 8 a 11, y presenta ciertas subdisposiciones intelectuales relacionadas con la prudencia —estas son la buena deliberación (εὐβουλία), la comprensión (σύνεσις), la sensatez (γνώμη) y el intelecto (νοῦς)—. Finalmente, los capítulos 12 y 13, que presentan y resuelven, para concluir, algunos problemas con respecto a la utilidad práctica de estas virtudes intelectuales y que concluyen mostrando cómo las virtudes intelectuales son la *norma* según la cual hay que vivir.

¹⁷⁰ Sería, quizás, más preciso decir que el cambio de sección aparece en 1141b8. Así parece suponer Bekker, y también Susemihl, quienes marcan justo en esta línea el inicio del capítulo 8.

Aristóteles comienza este libro afirmando que las virtudes intelectuales corresponden a la parte propiamente racional del alma, pero luego divide esta parte propiamente racional en subpartes, igualmente racionales. Dice así el texto:

Al distinguir las virtudes del alma, dijimos que unas eran del carácter y otras del intelecto. Ya hemos examinado las virtudes de carácter, así que ahora trataremos las demás virtudes, pero antes hablaremos del alma. Antes dijimos que el alma tiene dos partes, una que tiene razón y la otra que es irracional; ahora dividiremos del mismo modo la parte que tiene razón. Dejemos establecido que son dos las partes que tienen razón: la primera, con la cual contemplamos aquello de lo que existe cuyos principios no es posible que sean de otra manera, y la segunda, con la cual [contemplamos] los que pueden ser de otra manera. Pues por ser diferente en cuanto al género, también será diferente la parte del alma [que contempla] lo que es en género natural, si en efecto la cognición de estas cosas se da en dichas partes a partir de lo que les es más semejante y más propio. Llamemos científica a la primera parte de estas, y calculativa¹⁷¹ a la segunda. Pues deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De modo que la parte calculativa es una de las partes racionales. (1138b35-9a15)

Τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἡθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἐκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἓν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

La distinción entre dos partes “racionales” del alma se explica, en últimas, por la existencia de dos tipos distintos de ‘principios’: unos que no pueden

¹⁷¹ Sobre la expresión de esta traducción, cf. n. 47.

ser de otra manera (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν)¹⁷² y otros que ‘pueden ser de otra manera’ o contingentes (ἐνδεχόμενα). Esta división de dos ‘principios’ da cuenta del doble sentido en el que se da el principio gobernante de acuerdo con el cual hay que vivir (cf. *EE*, 1249b6-8). Es importante hacer notar que son los ‘principios’ los que están siendo clasificados —y no los entes, los hechos o las actividades que dan lugar—; esto permite incluir a la física —y la biología¹⁷³— entre las áreas estudiadas por la parte científica del alma, pues, aun cuando en el ámbito de lo natural haya contingencias, sus principios no pueden ser de otra manera.¹⁷⁴ En oposición, se encuentra aquello cuyos principios pueden ser de otra manera (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν). La clave para entender, en este pasaje, a qué se refiere Aristóteles con estos segundos principios es la ‘parte del alma’ que se refiere a estos principios: la parte ‘calculativa (λογιστικόν)’ o ‘deliberativa (βουλευτικόν)’. Es importante señalar el énfasis que hace aquí Aristóteles: “[...] deliberar y calcular son lo mismo, pues nadie delibera sobre lo

¹⁷² Comúnmente, se asimila esta expresión a lo ‘necesario (ἀναγκαίον)’. Así hacen Irwin (1999, 239) y Reeve (2014, 272). No obstante, el término ‘necesario’ no aparece en este pasaje y no parece ajustarse a las definiciones que Aristóteles da en otros textos, en particular en los *Analíticos posteriores*. Esto es notado ya por Grant, quien afirma que esta distinción depende, más bien, de la distinción hecha en *De anima* entre un intelecto (νοῦς) teórico y práctico, cuya diferencia está en el fin (433a15-17).

¹⁷³ Incluso ‘ciencias’ como la historia, afirma Broadie y Rowe, “because it studies things that were once contingent but are now necessary, being past (*Int.*, 9)” (2002, 361). En consonancia con la posición de Broadie, podemos encontrar ya la interpretación que Stewart hace sobre este pasaje, en el cual afirma lo siguiente: “In so far as man perceives ‘necessary truth’ he too is a ‘spectator’ of the universe, and lives a divine life; but, as concrete human being, he, is no longer a ‘spectator’ but an ‘actor’ engaged in a struggle — αἰεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῆλον— and in this struggle his human life is guided by his perception of ‘contingent’ or, as it may be called, ‘practical’ truth” (1892, 2:10).

¹⁷⁴ En el ámbito de lo natural, o en particular de lo biológico, hay una necesidad hipotética: “[...] la <necesidad> *simpliciter* se da solamente en las cosas eternas, pero en las cosas generadas, como en los objetos de la técnica, se da la <necesidad> hipotética, como *v. g.*, una casa, y cualquier otro objeto semejante. Es necesario que haya cierta clase de materia si va a haber una casa o cualquier otra finalidad. Y es preciso que sea generado y puesto en movimiento esto primero, y luego aquello, y de este modo una cosa tras otra hasta que se alcance y tenga lugar la finalidad y aquello para lo que <se produjo>. De igual manera, en lo que sucede por naturaleza” (*PA*, 639b23-30).

que puede ser de otra manera (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν, οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν)”. El punto importante para hacer la distinción es aquello sobre lo cual se puede deliberar y aquello sobre lo que no se puede deliberar. Dentro de lo primero se encontraría lo que puede ser de otra manera (τὰ ἐνδεχόμενα) —y puede ser de otra manera debido a quien delibera— y dentro de lo segundo, lo que no —pues quien delibera no puede hacer nada para que sea de otra manera—. Es preciso, entonces, examinar el objeto de la deliberación teniendo en cuenta un factor importante que Aristóteles señala, a saber, el hecho de que la deliberación sea sobre lo exclusivamente humano; en palabras de Aristóteles, lo ‘que depende de nosotros (τὸ ἐφ’ ἡμῖν)’ o lo ‘realizable a través del hombre (τὸ δι’ ἀνθρώπων πράκτον)’; en otras palabras, sobre aquello que se puede considerar al hombre como *causa* o *principio*.

En capítulo 6 del libro II de la *EE*, Aristóteles señala que el hombre es *principio* de sus acciones.¹⁷⁵ Dice así:

De modo que es evidente que el hombre es principio y gobernante de cualquier acción que suceda y tenga lugar, y que depende de él mismo el tener lugar o no “de tal acción”, pues es gobernante de que “tal acción” sea o no sea. Cuanto dependa de él mismo realizar o no realizar, es él mismo causa de aquello; y por ser causa, depende de él mismo. (*EE*, 1223a4-9)

ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἀνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ’ αὐτῷ ταῦτ’ ἐστι γίνεσθαι καὶ μὴ, ὡν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ.

¹⁷⁵ No hay un paralelo del tema tratado en este capítulo de la *Ética eudemia* en la *Ética nicomaquea*. Esto ha hecho suponer a algunos comentaristas como Allan (1961) en la *EE* un método cercano a los *Analíticos posteriores*. Esta opinión ha sido revisada posteriormente por Barnes (1980), quien ve, más bien, un método dialéctico en la *Ética eudemia*. Por su parte, Zingano (2007, 311-315) ha propuesto que el método dialéctico aparece en ambas éticas, pero en la *Ética eudemia* dicho método conduce a la verdad. Esta opinión es abandonada en la *Ética nicomaquea*, donde Aristóteles reconoce el método como ineficiente, principalmente, en virtud de la inexactitud de la ética, por lo que se centra, más bien, en la figura del *prudente*.

Esta distinción entre la naturaleza como principio¹⁷⁶ y el ser humano como principio¹⁷⁷ es lo que da lugar a la división de las dos partes ‘racionales’ del alma: una ‘parte racional’ con la que contemplamos —o estudiamos (θεωροῦμεν)— lo que se encuentra fuera de nuestro alcance en la acción y otra con la que estudiamos lo que es —o puede ser— resultado de nuestra acción.

Recordemos que el objetivo general del libro VI es establecer cuál es la ‘norma’ que debe regir la vida humana y cuál es la ‘recta razón’ a la que se debe supeditar la acción y la virtud. Así es como aclarar cuál es el ‘principio de la acción’ es aclarar cuál es el principio normativo de la vida humana. La versión más acabada de la tesis según la cual el hombre es causa y principio de sus acciones aparece en el segundo capítulo del libro común *EE V-EN VI* —a continuación del pasaje que citamos anteriormente—, en el cual Aristóteles apunta lo siguiente:

[i] El principio de la acción es la decisión —como origen del movimiento, pero no aquello con vistas a lo cual “se actúa”—; “el principio” de la decisión es el deseo y la razón con vistas a algo. [ii] Por esto, la decisión no se da sin intelecto y pensamiento, ni sin disposición de carácter, pues no hay acción correcta ni lo contrario sin pensamiento y carácter. [iii] El pensamiento por sí mismo no mue-

¹⁷⁶ Es preciso señalar un elemento que diferencia al hombre de la naturaleza en cuanto principios: en el ámbito de la acción y de la técnica, depende del hombre el hecho de que la actividad tenga lugar o no; pueden realizarse o no, pero solamente en virtud de que es el ser humano —o algo en él— el *principio* de acción. En el caso de la naturaleza, la situación es distinta: tenemos ciertas reglas; que fallan en extrañas ocasiones, pero, generalmente, en la naturaleza, cuando se presenta un caso extraño —*i. e.*, un caso contrario a lo que sucede “la mayoría de las veces (ὡς ἐπὶ το πολὺ)” —, es por causa de las contingencias de la materia (*cf. Metaph.* 1027a8-28). En el ámbito de lo humano, el hecho de que ocurra una cosa o su contraria depende completamente del ser humano.

¹⁷⁷ En el libro III de la *Ética nicomaquea*, hay una versión ligeramente distinta, pues afirma Aristóteles que la deliberación no se da sobre lo que se da por necesidad (ἐξ ἀνάγκης) o sobre lo eterno (ἀίδιων), ni sobre lo que es por naturaleza (φύσει), ni tampoco sobre lo que se da por suerte (ἀπὸ τύχης), o lo que se da por medio de otros (δι’ ἄλλων); deliberamos, más bien, sobre lo que depende de nosotros (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) y es realizable (πρακτόν) (*EN*, 1112a21-33). Más que un cambio de doctrina, hay un cambio de énfasis entre ambos pasajes; en la *Ética eudemia* y en el libro común, se hace énfasis en los tipos de principios; pero, en la *Ética nicomaquea*, el énfasis se pone sobre el agente.

ve nada, pero sí “el pensamiento” con vistas a algo y práctico; este es también el principio de la producción, pues todo lo producido se produce con vistas a algo, y lo producido no tiene un fin *simpliciter* (sino con respecto a algo y como parte de algo), pero lo realizado sí “tiene tal fin *simpliciter*”. [iv] Pues la acción correcta es un fin, y el deseo es del fin. [v] Por esta razón la decisión es intelecto desiderativo, o deseo del pensamiento, y el hombre es un principio de tal tipo. (1139a31-b5)

πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις — ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἕνεκα—
 προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας
 οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις. εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει
 ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ’ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ’ ἡ ἕνεκά του
 καὶ πρακτικῆ· αὐτὴ γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ· ἕνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν,
 καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ
 εὐπραξία τέλος, ἡ δ’ ὄρεξις τούτου. διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις
 διανοητικῆ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρωπος.

El argumento en este párrafo es un poco difícil de seguir y tiene algunas dificultades puntuales de interpretación, pero podemos sintetizarlo brevemente de la siguiente manera: el hombre es principio de acción,¹⁷⁸ porque la acción tiene como principios deseo e intelecto; son estos los que establecen su ‘fin’ —o finalidad—, y en la medida en que son su fin, son su ‘principio de acción’ —y por tanto, su ‘principio normativo’—. Así, el principio de la acción —en cuanto *de donde se origina el movimiento*— es la decisión, y para que haya decisión, debe haber, por una parte, intelecto —y pensamiento—, y por otra, virtud de carácter. Veamos con detenimiento este argumento.

En primer lugar [i], Aristóteles señala que la acción tiene como principio de movimiento la decisión (προαίρεσις),¹⁷⁹ pero la decisión en cuanto

¹⁷⁸ Tal como anota Irwin (1999, 239, 315), en la *Ética eudemia* y en estos libros comunes, el término *πρᾶξις* tiene un uso restringido y se refiere, exclusivamente, a la acción humana producto de la deliberación y la decisión, y no, como en otros textos, principalmente de *EE III* 1-5, a actos voluntarios (cf. Charles 2012).

¹⁷⁹ Hemos preferido traducir προαίρεσις como ‘decisión’ —así también Irwin (1999), Broadie y Rowe (2002)— y no como ‘elección’— ‘choice’ (2000)—, porque la decisión tiene

principio tiene una característica especial: es aquello desde donde se *inicia* el movimiento,¹⁸⁰ y no es *principio* en cuanto su finalidad —en cuanto *causa final*—. De aquí se siguen dos cosas: la finalidad de la acción es distinta de la decisión de llevar a cabo la acción, pero, como dice Aristóteles a continuación, el principio de la decisión es el deseo y la razón con el fin de algo (ἐνεκά τινος).¹⁸¹ Así, hay una cadena que se origina en el deseo, luego este genera la decisión, y culmina en la acción, que es la satisfacción del deseo, y que es, a su vez, la *causa final*.

Ligado a esta explicación teleológica de la acción aparecen sus componentes [ii], los cuales son, por una parte, el intelecto y el pensamiento, y por otra, las virtudes de carácter. La introducción de las virtudes de carácter es clave en esta parte del argumento, pues es lo que se deriva de la inclusión del deseo en la explicación teleológica: no se introduce *cualquier* deseo, sino aquellos deseos que se considera que tiene aquel que posee la virtud de carácter. Esta inclusión es una anticipación importante de una tesis que Aristóteles explicará en más detalle al final del libro vi (1144b15-29): la tesis de la bicondicionalidad de las virtudes de carácter y la prudencia.

un carácter mucho más determinativo para la acción. La expresión ‘elección’, usada comúnmente tanto en español como en inglés, tiene en español un significado mucho más amplio, ya que, en algunos casos, se puede elegir arbitrariamente, pero la decisión supone, por una parte, un proceso para llegar al resultado de la decisión, y por otra, la determinación de hacer algo, lo que vincula la decisión con el carácter, tal como parece indicarlo el pasaje que estamos discutiendo y su vinculación con la definición de la virtud de carácter (EN, 1107a1-2). Reeve (2013) utiliza ‘deliberate choice’ y Zingano (2008) en portugués ‘escolha deliberada’; podríamos traducir en español, siguiendo estas traducciones, ‘elección deliberada’, sin embargo, por mor de la brevedad en la expresión, utilizaremos simplemente el término ‘decisión’, entendiendo esta, justamente, como una elección deliberada y no como una mera escogencia.

¹⁸⁰ La expresión que utiliza Aristóteles (ἄθεν ἢ κίνησις), generalmente, es entendida como la ‘causa eficiente’ (Ph., 194b29-32; Metaph., 1013a7-14). Sin embargo, es evidente que causa, en este sentido, no hay que entenderla en un sentido mecanicista del término; esto haría muy difícil comprender cómo es posible que una decisión sea ‘causa’ de algo físico.

¹⁸¹ Traducimos así esta expresión aristotélica, que regularmente utiliza sustantivada (ἐνεκά τινος; οὐ ἐνεκα); si bien su traducción literal es incomprensible y supone una elipsis, optaremos, a veces, por la expresión “aquello con vistas a lo cual [se actúa]”; o de un modo más abreviado, simplemente “finalidad”.

Por otra parte, en la literatura clásica sobre *EN VI, 2*, hay un disenso considerable con respecto a si hay de hecho una distinción entre intelecto (νοῦς)¹⁸² y pensamiento (διάνοια).¹⁸³ Las opciones que tenemos son varias y, por lo general, están ligadas a la distinción posterior entre ‘pensamiento sin más (διάνοια αὐτῆ)’ y ‘pensamiento práctico (διάνοια πρακτική)’, o ambas expresiones se distinguen, y la distinción entre pen-

¹⁸² El término νοῦς, que traducimos aquí como ‘intelecto’, aparece, regularmente, en las obras aristotélicas, aunque con significados considerablemente distintos que parecen reflejarse a lo largo de este libro común. En la primera parte del libro —caps. 1-2—, el intelecto es, junto con el deseo, el rector de la acción. Generalmente, se ha aceptado que este es el intelecto que aparece en *De anima* III, 9-11 y *MA* (Grant 1885, II: 150-153; Stewart 1892, II: 18-29; Burnet 1900, 254-255). Mientras que en la segunda parte del libro —caps. 3-7— el intelecto pasa a tener otro sentido, más cercano al del *Organon*, según el cual se trata de la disposición que hace posible que se conozcan los primeros principios del conocimiento científico —de hecho, el intelecto desempeña un papel fundamental en este sentido en *APo* II, 19—. En la tercera parte del libro —caps. 8-11—, su significado es considerablemente distinto, pues lo acerca a la *phronesis*, especialmente en el capítulo 11. Estas variaciones con respecto al intelecto las estudiaremos en detalle a lo largo del presente capítulo. Es casi unánime en español la escogencia del término ‘intelecto’ para la expresión griega νοῦς, si bien en inglés tenemos variaciones considerables —*thought, understanding, intellect, etc.*—. Intentaremos, en la medida de lo posible, utilizar la misma expresión, no obstante su escogencia tiene como efecto tener que traducir la expresión νοεῖν —la actividad del intelecto— como ‘inteligir’, término no reconocido por la Real Academia Española. En algunos casos, además, Aristóteles utiliza la expresión νοῦς, no solamente con el sentido de la disposición o capacidad puramente psicológica, sino que también se refiere a la actividad a la que da lugar esta capacidad —νοῦν ἔχειν con genitivo—; en cuyo caso utilizaremos, más bien, la expresión ‘intelección’, *v. g.*, ‘*tener intelección de los principios*’.

¹⁸³ El término διάνοια también es bastante problemático en las distintas obras aristotélicas, así como hay una considerable variedad con respecto a su traducción. Trataremos de traducirlo, en la medida de lo posible, por ‘pensamiento’. Si bien Aristóteles no explicita en ninguna parte del *Corpus* su diferencia con el intelecto (νοῦς), hay textos que parecen distinguirlo considerablemente. El principal de ellos sería *Analíticos posteriores*, donde al comienzo se parece distinguir, en el capítulo 1 (I, 1), “la enseñanza y el aprendizaje por el pensamiento (διδασκαλία καὶ μάθησις διανοητικῆ)” (71a1) —que son principalmente discursivos— y en el último capítulo (II, 19) al intelecto (νοῦς) como la disposición por la cual se hacen conocidos los principios —y que está más asociada a la percepción—. Por esta razón, hay comentaristas, como Kal (1988), que examinan en detalle los términos νοῦς y διάνοια y la relación entre estos, quien propone para el primero la traducción de ‘intuition’, mientras que para el segundo propone ‘discursive reasoning’. La diferencia o semejanza de estos dos términos en el libro común que estamos tratando la veremos a continuación.

samiento sin más y pensamiento práctico no aplica de igual manera para el intelecto, o ambas palabras se refieren a lo mismo, y por tanto la misma distinción se haría entre intelecto teórico e intelecto práctico.

Eustracio, en su comentario (*in EN*, 283-286), distingue entre intelecto y pensamiento como dos facultades distintas, siguiendo principalmente la división que hace Aristóteles entre las dos partes racionales del alma señaladas al final de *EN VI*, 1; así, al intelecto le corresponde la parte científica del alma, y al pensamiento le correspondería la parte calculativa. Siguiendo a Eustracio, Stewart anota lo siguiente:

It is certainly plain that elsewhere in this chapter they are not distinguished; but here we are tempted to think that the two names would not have been brought so close together unless the writer had wished to distinguish two faculties [...]. If we are to distinguish between νοῦς and διάνοια in *EN VI*, 2,4, we may say that νοῦς grasps the end immediately, and διάνοια reviews the means: ἠθικὴ ἀρετὴ gives the moral interest in the end declared by νοῦς, and προαίρεσις is the rational choice of the means discovered by διάνοια. (1892, II:28)

En oposición a esta interpretación, Irwin señala lo siguiente: “In this chapter Aristotle seems not to distinguish understanding (νοῦς) from thought (διάνοια) and reason (λόγος)” (1999, 239). El contexto particular de *EN VI*, 2, no permite optar, con completa certeza, por ninguna de las opciones. O bien podría tratarse de la misma facultad, o bien podría tratarse de dos facultades distintas. Recurrir a otros textos aristotélicos tampoco dirimiría la discusión, puesto que en ninguna parte del *Corpus* tenemos una diferenciación clara y estricta del intelecto con respecto al pensamiento.¹⁸⁴ Si se tratara de dos facultades distintas, como anota Stewart, cabría esperar que Aristóteles fuera más puntual en diferenciar estas dos facultades, como habitualmente lo hace, o al menos hubiera una referencia a otro texto donde sí la hubiera. Posiblemente, las mejores razones que tenemos para pensar que tanto νοῦς como διάνοια se refieren a lo mismo en

¹⁸⁴ Aunque es preciso señalar que Platón sí distingue tajantemente entre intelecto y pensamiento (*R.*, 510c-511a), adjudicándole al primero un papel mucho más importante que al segundo, pues con el primero se conocen las formas, mientras que con el segundo solamente los objetos matemáticos.

este texto son de tipo pragmático: más allá de otras diferencias puntuales que encontremos en este pasaje —sobre todo con relación al ‘pensamiento sin más’ y al ‘pensamiento práctico’ que discutiremos a continuación—, hacer la distinción entre intelecto y pensamiento en este pasaje puntual no aumenta nuestra comprensión del pasaje ni aclara o revela diferencias sustanciales en el argumento; por lo que en este caso preferimos seguir el principio de economía y escoger la explicación más simple. Sin embargo, no tenemos ningún argumento definitivo para probar esto —y creo que estamos lejos de tenerlo—; pero, pese a la importancia que puede tener una distinción en este punto —si la hay—, la opción por la cual optaremos es la de asumir que νοῦς y διάνοια son intercambiables, por lo menos en este texto. La principal razón a la que aduciremos es que, de haber una facultad adicional, esta se haría explícita en este pasaje por la referencia a las virtudes de carácter más que por la distinción entre intelecto y pensamiento.

En este pasaje, aparece [iii] una distinción que resulta de capital importancia en el presente estudio, y es la distinción entre ‘pensamiento sin más (διάνοια αὐτῆ)’ y ‘pensamiento práctico (διάνοια πρακτική)’: el pensamiento práctico es aquel que tiene un propósito o un fin determinado, y por tanto, afirma Aristóteles, “mueve y es principio de acción”, pero solamente, se afirma, el pensamiento práctico mueve en cuanto es lo que causa la decisión; sin pensamiento práctico no hay decisión. Es preciso preguntarse aquí lo siguiente: ¿a qué tipo de “pensamiento sin más” se está contraponiendo el “pensamiento práctico”? ¿Hasta qué punto habría que llevar esta distinción? Ahora bien, a diferencia del caso anterior, sí tenemos en el *Corpus* distinciones entre intelecto sin más e intelecto práctico, y pensamiento sin más y pensamiento práctico semejantes a la que Aristóteles establece en este pasaje (cf. *DA*, 433a13-18; *MA*, 700b24-25), en las cuales el objetivo es explicar el movimiento animal —y, en el caso de los seres humanos, la acción—, aunque baste por ahora señalar que en ninguno de ellos tenemos esta distinción asociada explícitamente con la distinción entre las partes racionales del alma.

Grant en su comentario asocia la división entre ‘pensamiento sin más’ y ‘pensamiento práctico’ con la distinción hecha previamente en *EN VI*, 1 entre

la *capacidad científica* (ἐπιστημονικόν) y la *capacidad calculativa* (λογιστικόν) o *deliberativa* (βουλευτικόν) del alma (1885, 2:150), lo que nos permitiría aclarar la característica distintiva del ‘pensamiento práctico’: así como el pensamiento práctico es aquel que tiene un ‘fin’ determinado, la deliberación también tiene un fin determinado: la decisión —y, *a fortiori*, la acción—. Así, el pensamiento práctico es el que mueve la acción a través de la decisión, y esta gracias a la capacidad —o facultad— deliberativa del alma.

Valga la pena hacer aquí una precisión: el ‘pensamiento práctico’ no se opone explícitamente al ‘pensamiento teórico’, sino al ‘pensamiento sin más (διάνοια αὐτῆ)’. Como señala Reeve con respecto a la oposición entre ‘contemplativo (θεωρητικός)’ y ‘práctico (πρακτικός)’ en estos dos primeros capítulos del libro común *EN VI-EE V*:

While in many ways apt, this contrast is also somewhat misleading. For what makes something *praktikos* for Aristotle is that it is appropriately related to *praxis* or action, considered as an end choiceworthy because of itself, and not —as with ‘practical’— that it is opposed to what is theoretical, speculative or ideal. Hence *theôrêticos* activities are more *prakticos* than those that are widely considered to be must so (*cf. Pol.*, 1325b14-23) (*cf. supra* §3.2.4). (2013, 104)

Cabe resaltar la relación que establece ya Aristóteles entre producir y actuar en el pasaje que estamos discutiendo, la cual va a servir de base para la distinción entre prudencia y técnica (*EN*, 1140a1-10). Aristóteles afirma que lo producido no es un fin, pero en un sentido bastante particular de fin: no es un fin *sin más*; más bien se trata de un fin con respecto a algo aparte de lo producido. Parecería, entonces, que la distinción es entre fines *sin más* y fines *con respecto a algo*; de los segundos haría parte toda producción, pero el primero sería el buen actuar —*i. e.* la felicidad¹⁸⁵—. De cualquier manera, no parece ser el caso que Aristóteles afirme en el pasaje en cuestión (1139a31-b5) que la distinción entre deseo y razón implica una distinción entre medios y fines.

¹⁸⁵ Deberíamos decir que en este caso se trata de aquello que es fin *en sí mismo*. Así lo señala Aristóteles: “[...] y fin sin más es lo escogido siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Y principalmente la felicidad parece que es de esta clase” (*EN*, 1097a33-34).

Esta conjunción de pensamiento con finalidad, que se da en el pensamiento práctico, nos conduce al siguiente punto del argumento [*iv*]: la acción no es determinada independientemente por el deseo o por el pensamiento, sino por ambos, que se combinan en la decisión, la cual es la que ‘dispara’ la realización de la acción. Sin embargo, esta mixtura entre deseo y razón no parece ser del todo clara.¹⁸⁶ A primera vista, se podría afirmar que el deseo se encarga de establecer el fin y la razón de determinar lo que conduce al fin —*i. e.*, los medios—, pues, como lo señala el pasaje en cuestión, “el buen actuar es el fin, y el deseo es de eso (ἢ εὐπραξία τέλος, ἢ δ’ ὄρεξις τούτου)”. La expresión “eso (τούτου)” parece referirse, en primera instancia, al fin, y de ese modo podríamos aceptar que los deseos siempre tienen que ver con fines. Tendríamos, entonces, la afirmación “el deseo es del fin”. Sin embargo, en esta frase, la expresión “eso” se refiere no a cualquier fin, sino específicamente al ‘buen actuar (εὐπραξία)’, de modo que leeríamos “el deseo es del buen actuar”; de este modo, tendríamos una frase completamente diferente, y mucho más vaga, aunque podríamos precisar que el “deseo” más importante de todos es el deseo del buen actuar —*i. e.*, de la felicidad—, pues es el deseo que fundamenta a todos los demás deseos, que deseamos por sí mismo y que le da sentido a toda escogencia (*cf. EN, 1094a18-22*), como lo hemos discutido anteriormente (*supra* § 2.2).

Así, para que haya decisión, tiene que haber pensamiento e intelecto práctico; pero, para que haya este, tiene que haber, por una parte, deseo, y por otra, intelecto. Como ya aclaramos, el intelecto es práctico en la medida en que haya fin, pero con respecto al deseo, no se trata de cualquier deseo. Se trata del deseo que se tiene cuando hay virtud de carácter. Así, como conclusión del pasaje que estamos discutiendo, tenemos que la decisión, en cuanto principio de acción, “es intelecto desiderativo, o deseo del pensamiento, y el hombre es un principio de tal tipo (διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος”

¹⁸⁶ Así lo nota Irwin, quien apunta sobre este pasaje lo siguiente: “Aristotle does not say that thought moves us to action only if it depends on a desire that is independent of thought; for wish is not necessarily independent of thought” (1999, 240).

(1139a31-b5). No obstante, vale la pena recordar cuál era el propósito que perseguía Aristóteles para buscar este ‘principio de acción’: buscar, a su vez, el ‘principio gobernante (τὸ ἄρχον)’ según el cual ha de vivir el ser humano, y a partir del cual determinar la norma (ὄρος) con la cual juzga (κρίνει) cómo ha de vivir —así como el médico juzga si un cuerpo está sano o está enfermo (cf. §4.2)—. Ahora bien, si el ‘principio gobernante’ es la decisión, ha de tener en cuenta su doble aspecto: por una parte, su vínculo con el intelecto, y por otra, con el deseo. La decisión se convierte así en elemento clave como principio de acción, en la medida en que la decisión —y la deliberación que la precede— está orientada a alcanzar un determinado fin: la satisfacción del deseo. Esto hace posible que el deseo correcto coincida con el pensamiento acertado: “[...] la verdad del pensamiento práctico se corresponde con el deseo correcto (τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ)” (1139a29-31). Por tanto, la norma con la que se juzga cómo se ha de vivir mantiene este doble aspecto, pero, al mismo tiempo, esta ‘correspondencia’: el deseo corresponde con lo que afirma el pensamiento.

Así, concluye Aristóteles esta introducción a sus virtudes intelectuales de la siguiente manera: “[...] la función de ambas partes intelectuales [del alma] es la verdad. En efecto, las disposiciones por las cuales cada una [de estas partes intelectuales del alma] alcanza la verdad son su [correspondiente] virtud (ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ’ ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὐται ἀρεταὶ ἀμφοῖν)” (1139b12-13). Si Aristóteles está retornando en este pasaje a la distinción entre partes del alma, cada parte del alma tendrá su virtud. Esta correlación entre virtudes y partes del alma es de igual manera reafirmada por Aristóteles al final del capítulo 11 de este libro común, en el que, antes de pasar a los problemas que tienen que ver con la utilidad práctica de las virtudes intelectuales —caps. 12-13—, afirma lo siguiente: “Ha sido dicho qué es la prudencia y qué la sabiduría, y acerca de qué trata cada una, y además que cada una es la virtud por una parte del alma (τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τί ἐκατέρα τυγχάνει οὔσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἐκατέρα, εἴρηται)” (EN, 1143a14-17). Veamos a continuación cómo Aristóteles defi-

ne cada una de las virtudes intelectuales y de qué manera cada una de estas está vinculada con una parte racional o intelectual del alma.

4.2.2. La vida contemplativa y las disposiciones y virtudes intelectuales

Al inicio del capítulo 3 del libro común *EN VI-EE V*, Aristóteles estipula cinco disposiciones “por medio de las cuales el alma capta la verdad a través de la afirmación y la negación (ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι)” (1139b15-16). Estas cinco disposiciones son el conocimiento científico (ἐπιστήμη), técnica¹⁸⁷ (τέχνη), intelecto (νοῦς), prudencia (φρόνησις) y sabiduría (σοφία); de estas cinco, las últimas dos serán reconocidas como las ‘virtudes intelectuales’, una para cada capacidad de la respectiva parte racional del alma: la prudencia es la virtud de la capacidad calculativo-deliberativa (λογιστικόν-βουλευτικόν) del alma y la sabiduría es la virtud de la capacidad científica (ἐπιστημονικόν). Las otras tres disposiciones serán descartadas como virtudes; el intelecto y el conocimiento científico, en conjunto, configuran la sabiduría (1141a18-20), y por su parte, la técnica no es una perfección dado que en esta interviene fuertemente el azar (1140a17-22).

No hay que dejar de señalar que, en los libros comunes, en particular en *EN VI-EE V*, el verbo θεωρεῖν y otras expresiones relacionadas tienen un sentido más amplio que no están asociadas directamente con la *vida contemplativa* (θεωρητικός βίος), tal como es expuesta en *EN X*, 6-8, con la cual solamente estaría relacionada la sabiduría, y por extensión el intelecto. En los libros

¹⁸⁷ Aunque parezca obvio, no sobra señalar aquí que el término griego τέχνη no es exactamente un equivalente semántico de la expresión española ‘técnica’. La extensión del término griego incluye muchas de las disciplinas que en la actualidad no llamaríamos exactamente ‘técnicas’, tales como la medicina, la arquitectura o la ingeniería. Por las mismas razones, también sería inadecuado traducir esta expresión como ‘arte’, principalmente, porque el arte moderno y contemporáneo, en particular, se hace “por el arte mismo”, pero es claro por la definición que Aristóteles ofrece de τέχνη que esta siempre se hace con un fin, más exactamente con el fin de ‘producir (ποιεῖν)’ algo determinado, el cual se produce, o se crea, con un fin determinado. Para una discusión detallada del término griego, su contexto histórico y la importancia de este término en la ética aristotélica en particular, cf. Angier (2010).

comunes, todas las disposiciones intelectuales son, de alguna manera, modos de θεωρεῖν —y no solamente el conocimiento científico, el intelecto y la sabiduría—. Así, la técnica es también un modo de “artificiar y contemplar de qué manera se puede crear algo (τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ἂν γένηται τι)” (EN, 1140a11-12); pero también la prudencia es un modo de “contemplar lo bueno para los hombres (τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις θεωρεῖν)” (EN, 1140b8-10). De hecho, desde el primer capítulo del libro, cuando Aristóteles distingue las dos partes racionales del alma, las define así: “[...] la primera, con la cual contemplamos aquello de lo que existe cuyos principios no es posible que sean de otra manera, y la segunda, con la cual [contemplamos] los que pueden ser de otra manera (ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἰ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα)” (EN, 1139a6-8). Ambas partes comparten una misma caracterización; incluso un mismo *tipo* de actividad: la contemplación; si bien cada una de las distintas disposiciones intelectuales son posteriormente distinguidas en el libro, y pueden ser considerados *modos de contemplación* distintos, en este libro común, no encaja la tesis según la cual el *modo de vida contemplativo* (θεωρητικός βίος) es exclusivo de una de las virtudes intelectuales.

Esta tensión y posible inconsistencia entre EN VI-EE V y EN X, 6-8 con respecto a los distintos usos del verbo ‘contemplar (θεωρεῖν)’ y sus términos relacionados es seguramente una razón adicional para colocar a los libros comunes más cerca de la *Ética eudemia* que de la *Ética nicomaquea*, en particular con respecto a estos libros finales.¹⁸⁸ Si bien podemos aceptar

¹⁸⁸ Recientemente, Natali ha defendido que este libro común tiene más puntos en común con la *Ética nicomaquea* que con la *Ética eudemia* (2014, 181-182), principalmente, porque hay pasajes de los libros comunes que aparecen, casi literalmente, en los primeros capítulos de la *Ética nicomaquea*: “1139b14, 1144a12-13 = 1095a13-14, b14, 1097a14-15; 1140a3 = 1102a26-27; 1142a11-20 = 1095a2-6; 1145a6-11 = 1094a26-b7” (182, n. 2). Si bien es innegable la similitud de estos pasajes, podría hacerse una lista similar con los pasajes de la *Ética eudemia* que fueran casi literales. De hecho, como hemos mostrado anteriormente (cf. §4.2), la similitud entre el final de la *Ética eudemia* y el inicio del libro común nos ha llevado a suponer que estos libros comunes estarían más emparentados con la *Ética eudemia* que con la *Ética nicomaquea*, por lo que el mismo argumento de los pasajes casi literales en los libros comunes, utilizado por Natali, bien puede ser usado para probar lo contrario; por esta razón, preferimos asumirlo como no completamente conclusivo. Habría que señalar, por otra parte, que en la propuesta de Natali, hay una dificultad adicional, debido a que las similitudes que este autor plantea acercan a los libros

que, así como la ‘vida contemplativa’ en cuanto ‘vida humana’ no se puede restringir exclusivamente a la contemplación, y tiene más bien un doble aspecto —como señalábamos anteriormente (cf. §3.3), uno ‘directivo’ y uno ‘investigativo’—, es justamente esta separación entre un aspecto directivo y uno investigativo de la contemplación lo que sostiene la distinción entre las virtudes intelectuales. Así pues, la diferencia entre el uso del término θεωρία y sus términos emparentados en ambos libros se puede trazar, principalmente, porque en ambos hay un objetivo distinto por ser perseguido: en el libro *EN X*, se trata de determinar cuál es el *mejor* modo de vida para el ser humano; a saber, el *contemplativo* (θεωρητικός βίος), aunque este modo de vida no descarte, ni pueda descartar, la posibilidad de la acción en la vida humana (cf. §3.3); por esta razón, el *mejor* modo de vida es el dedicado a la ‘filosofía de lo humano’ —i. e., a la *filosofía política*—. Así, en *EN X*, se estudia la contemplación con miras a la política y, en particular, a la vida en la ciudad-Estado; es en este contexto que vale la pena recordarle al futuro político que, por más que gobierne, y que ejerza su poder, debe recordar que hay una *finalidad* de todo gobierno, que no es puramente política y que se encuentra más allá de lo exclusivamente humano. Pero, en el libro común *EN VI-EE V*, el objetivo es distinto: no se estudia la finalidad (τέλος), ni el modo de vida (βίος), sino que el estudio es de un carácter más *normativo*: “cuál es la recta razón y cuál es tal norma (τίς ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὄρος)” (1138b34); y la pregunta por la normativa conduce a la pregunta —psicológica— por la disposición que ‘gobierna’ la vida humana: “πρὸς τὸ ἄρχον ζῆν” (*EE*, 1249b6-8).¹⁸⁹

comunes a los primeros libros de la *Ética nicomaquea* (I-IV); pero como hemos señalado justo antes, habría inconsistencias considerables entre los libros comunes y —al menos— el libro final *EN X*, por lo que leer la *Ética nicomaquea* con los libros comunes solamente agrava el problema, al tener que dar cuenta, además, de una ruptura entre los primeros libros y el último —incluso habría que afirmar que la ruptura sea con todos los últimos: *EN VIII-X*—. Como hemos intentado mostrar al comienzo del capítulo (cf. §4.1), parece ser inviable lograr una unidad sistemática de la obra aristotélica, al menos en lo que respecta a las dos éticas y los libros comunes, por lo que, tal vez, sea mejor dar cuenta contextualmente de cada una de las diferencias y de las tensiones que hay, entre ambas éticas, entre estas y los libros comunes, e incluso tensiones e incoherencias que se hallan de un libro a otro de la misma obra.

¹⁸⁹ En un artículo reciente, Jost (2014) ha defendido la idea según la cual la diferencia entre ambas éticas es el producto de ser escritas para públicos distintos y posiblemente con niveles

A continuación, veremos en detalle cómo caracteriza Aristóteles al prudente para que la prudencia pueda ser considerada una virtud intelectual —y por tanto infalible—. Posteriormente, veremos la otra virtud intelectual: la sabiduría, que está compuesta justamente por las otras dos disposiciones intelectuales: el intelecto y el conocimiento científico. Por último, veremos cómo se articulan ambas virtudes intelectuales para configurar el auténtico ‘modo de vida filosófico’, el cual requiere ambas virtudes intelectuales. Dado que se trata de dos virtudes, que dependen de disposiciones diferenciadas en la psique humana, la conclusión será que no hay por qué escoger una de las dos. Ambas componen la ‘vida filosófica’ solamente que referida a contextos distintos y a momentos distintos de la vida humana, pero no como dos disposiciones que se excluyen entre sí. Esta es, precisamente, la manera aristotélica de superar la dicotomía planteada por Platón y los sofistas sobre el modo de vida filosófico y el político: al trasladar la discusión ya no a modos de vida sino a virtudes, es posible tener ambos sin tener que escoger entre un modo de vida u otro.

4.3. La prudencia y la vida filosófica en los libros comunes

Aristóteles caracteriza la prudencia a partir de ciertas capacidades y habilidades que parecen ser propias de la figura del ‘prudente (φρόνιμος)’:

Con respecto a la prudencia, podremos comprenderla considerando a aquellos que llamamos prudentes. Parece que es propio del prudente ser capaz de deliberar bien

de ‘formación’ distintos, pero las diferencias no necesariamente se pueden explicar a partir de sostener una evolución intelectual en Aristóteles. Jost muestra en su artículo una tendencia actual a renunciar a hacer una cronología de las obras aristotélicas y explicar las diferencias entre las obras de otra manera. Entre quienes estarían a favor de esta tendencia, estaría Barnes, quien a propósito afirma lo siguiente: “[...] we often lose interest in a question after a few years or months or minutes of research. I used to worry about the comparative dating of Aristotle’s works. I got nowhere, and neither did anyone else. I don’t worry about the matter any more” (2007, 328). También Kenny, quien propuso en su primera monografía sobre las dos éticas aristotélicas que la *Ética eudemia* era posterior a la *Ética nicomaquea* (1978, 231-239), en su obra posterior dedicada al mismo tema, en el que revisa varias de las principales tesis de su primer trabajo, afirma lo siguiente: “The explanation of the differences between the *NE* and the *EE* may well be other than chronological” (1992, 114).

con respecto a lo mejor y provechoso, pero no parcialmente, como *e.g.*, con respecto a la salud y la fuerza, sino con respecto al vivir bien en general. (1140a24-28)

Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

Desde un punto de vista metodológico, hay de entrada en la caracterización de la prudencia una apelación a aquel que tiene la disposición —el prudente—, en lugar de iniciar por elucidar la disposición misma.¹⁹⁰ En este inicio, hay una característica que parece ser recurrente del ‘prudente’: “ser capaz de deliberar bien (τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι)”. Este es el principal rasgo de la prudencia y, en consecuencia, la principal ‘actividad’ a la que está asociada esta ‘disposición intelectual’. De entrada es posible afirmar que la prudencia está asociada, a su vez, con una de las dos “partes racionales del alma”, a saber, la parte ‘calculativa’ o ‘desiderativa’, pues, como había afirmado Aristóteles en el primer capítulo del libro común *EN VI-EE V*, “deliberar y calcular son lo mismo (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν)” (1139a12-13). La prudencia es, entonces, una disposición intelectual ligada con esta ‘parte deliberativa del alma’, y de igual manera, “el hombre deliberativo es en general prudente (ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός)” (1140a30-31).

Esta conexión entre deliberación y prudencia determina, en buena medida, cuál es el alcance de la prudencia y con qué actividades específicas está relacionada. Así, aclara Aristóteles a continuación, “[no] deliberamos sobre lo que es imposible que suceda de otra manera, ni sobre lo que no

¹⁹⁰ De acuerdo con Natali, “[h]e start with a *topos* for finding definitions (*Top.* 147a12 & *APo.* 97b15-17)” (2014, 188). Reeve afirma igualmente que se trata de ἐνδοξα o de λεγόμενα iniciales para la investigación dialéctica o aporemática que se está llevando a cabo en este libro; sin embargo, “[t]hey need not all turn out to be among *endoxa* or reputable beliefs that must be left intact, one the puzzles (*aporiai*) to which they give rise have been through. Some of these puzzles are discussed in Chapters 8, 12 and 13” (2013, 154). Aristóteles tendrá que presentar su propia versión del *prudente*, que, tal como lo afirma Reeve, tendrá que superar las *aporías* que enfrenta Aristóteles en los capítulos finales del libro *EN VI-EE V*. A esto nos enfrentaremos en §4.5.

es posible hacer por sí mismo (βουλεύεται δ' οὐθεις περι τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξιαι)" (1140a31-33). En este pasaje, se recuerda la conexión que Aristóteles hace frecuentemente entre deliberación (βουλή) y acción (πρᾶξις):¹⁹¹ solamente hay deliberación de aquello que podemos hacer o realizar por nosotros mismos.

Aclaremos, brevemente, en qué consiste, para Aristóteles, la deliberación, y luego veremos de qué manera se conecta esta con la prudencia, y cuál es, específicamente, la deliberación realizada por el prudente. El prudente, en cuanto buen deliberador, no hace bien una deliberación puntual —o una serie de deliberaciones—, sino que su 'buena deliberación' se relaciona con su vida como un todo y, a su vez, con la vida de las personas que están en su cominidad; el prudente lleva a sí un modo de vida 'bien deliberado'. Por esto, señala Aristóteles, el prudente delibera bien sobre "lo que conduce a vivir bien en general (ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως)" (1140a27). Esta es tal vez la principal diferencia entre el análisis que hace Aristóteles de la deliberación y el de la 'buena deliberación' propia del prudente: mientras la primera tiene que ver con acciones particulares —tal como es presentada en *EN III*, 3-5—, la 'buena deliberación' tiene un alcance mucho más amplio: tiene que ver con la 'vida entera'. Así presenta Aristóteles la diferencia:

También hay buena deliberación sin más y buena deliberación con respecto a un fin particular. La [buena deliberación] sin más es la que conduce exitosamente al fin sin más, mientras que la otra conduce a un fin particular. Por tanto, si deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación será la rectitud con respecto a lo provechoso para el fin, del cual la prudencia es la creencia verdadera. (1142b28-33)

ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τὶς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονιμῶν τὸ εὖ

¹⁹¹ Valga la pena recordar la ambigüedad del término griego πρᾶξις (cf. n. 77). En el contexto de este libro común, es posible que haya que asociar esta expresión, explícitamente, con 'acción racional producto de la buena deliberación'; pero valga la pena recordar también que hay otro tipo de acciones —las acciones voluntarias— que no necesariamente son acciones deliberadas (cf. *EE*, 1226b29-36, *EN*, 1111b6-10).

βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν.

Aristóteles distingue así ‘fines particulares’ de ‘fin sin más’, y afirma que la buena deliberación que posee el prudente es con respecto a ‘lo provechoso para el fin (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος)’.¹⁹² —*i. e.*, para el ‘fin sin más (τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς)’—. Y tal ‘fin sin más’ no puede ser otro que la felicidad; así, el prudente tiene una ‘verdadera creencia (ἀληθῆς ὑπόληψις)’ de esta —*i. e.*, del ‘fin sin más’—. Es importante el énfasis que Aristóteles hace sobre el ‘fin sin más’, pues, en este caso, se está intentando superar una visión particularista de la felicidad, en la que se haga énfasis, principalmente, en las acciones puntuales, para pasar a un análisis más amplio, en el que se examine, de manera más bien holística, la vida humana, en especial el ‘buen vivir’ y el ‘buen actuar’, tal como era caracterizada la felicidad ya desde el primer libro de la *Ética nicomaquea* (EN, 1095a18-20). Así pues, el ‘buen vivir’ y el ‘buen actuar’ no se trata solamente de llevar a cabo satisfactoriamente ‘buenos actos’; se trata, más bien, de que el ‘principio’ de estos actos sea lo que conduzca, en general, al ‘buen vivir’. Del mismo modo, la relación entre cada acción y la vida entera no es una conjunción en la que el todo se reduzca simplemente a la suma de las partes, de manera tal que el examen del todo —la vida— sea simplemente el resultado de agrupar el examen de cada una de las partes —las acciones particulares—.

El examen de la ‘buena deliberación’ difiere, cualitativamente, del examen de la ‘deliberación’ en este sentido particular: la ‘buena deliberación’ no es una conjunción o colección de deliberaciones particulares correctas —o acertadas—; es un tipo especial de ‘corrección (ὀρθότης)’ diferente; más exactamente, es la corrección de lo ‘provechoso para el fin (τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος)’. Provechoso (τὸ συμφέρον), en este caso, se trata no solamente de lo que es útil y beneficioso para alcanzar la felicidad,

¹⁹² Aceptamos aquí la lectura de Bywater (1894), quien sigue los manuscritos K^b y Γ, en lugar de la lectura de Bekker ‘πρὸς τι τέλος’, principalmente, porque sin la corrección no tendría mucho sentido la distinción que acaba de hacer Aristóteles entre ‘fin sin más (τὸ τέλος ἀπλῶς)’ y ‘fin particular (τι τέλος)’. Al introducir esta variante, queda explícito que la prudencia tiene que ver directamente con el ‘fin sin más’, tal como ya lo reconoce Stewart (1892, II:83).

sino, además, de lo que contribuye a alcanzarla; se trata del ‘medio’ para alcanzar la felicidad. Este ‘medio’ hay que entenderlo en un sentido muy amplio:¹⁹³ todo aquello que puede contribuir a la consecución del fin —a saber, *la felicidad*—. En efecto, el ‘buen deliberador’ no es el que lleva a cabo un tipo de deliberación determinada; sino, más bien, el que ‘dirige’ todas sus deliberaciones hacia este fin: alcanzar la *felicidad*; este es ‘el fin’ que quiere alcanzar con cada una de sus deliberaciones particulares. Así, cada acción deliberada es, para el prudente, una contribución para alcanzar la felicidad; es una ‘instanciación’ de la felicidad en ese momento y lugar en el que se realiza la acción. Esto permite que la felicidad no sea una ‘última’ actividad que realice —en un sentido puramente temporal—, sino que sea, más bien, una actividad cuya realización es constante a lo largo de la vida del prudente.¹⁹⁴ Se trata, entonces, de tener una actitud deliberativa constante en la vida, de manera que esta actitud deliberativa adecúe cada deliberación particular al ‘fin’; al ‘gran fin’:¹⁹⁵ la felicidad.

¹⁹³ En este caso, la expresión ‘medio’ no hay que entenderla ni como algo externo en un sentido puramente consecuencialista, ni como un componente interno, como ha propuesto Greenwood (1909, 46-47), sino que, más bien, hay que entender cómo estos ‘medios’ integran todos el fin último; pero no como la postura inclusivista de Ackrill ([1974] 1980) supone. Seguimos aquí la propuesta de Meyer según la cual el papel normativo de la felicidad deja un “espacio de permisos (*space of permissions*)”: “While it is easy to dream up circumstances in which something ethically significant would be at stake in these choices, this is not invariably the case in these as well as myriad other choices that we make in the course of our lives. What an ethical person chooses in such situations, even though it is regulated by the norms of the *kalon*, is not required by them; nor is it even a means to that ultimate end. The pursuit of the *kalon* as an ultimate goal leaves open a very wide range of options in life, large-scale and small, which are indifferent with respect to their bearing on the *kalon*. We may call this the ‘space of permissions’ left open by that ultimate commitment” (2011, 58).

¹⁹⁴ Esto lo habíamos señalado anteriormente en §2.4.

¹⁹⁵ Seguimos aquí a quienes defienden la idea del ‘gran fin’ en la prudencia en contra de las objeciones a esta idea planteadas por Bradie (1991, 198-202); en particular a Meyer (2011) e Inglis (2014), quienes han mostrado que defender un ‘gran fin’ no necesariamente supone asumir una posición intelectualista fuerte, como la defendida por Kraut (1993). Tal como afirma Inglis, “Aristotle’s exalted conception of full virtue rests on his reasonable assumption that the best practical rational capacities, a development that involves a reflective appreciation of reason’s central place in the good life” (2014, 286).

Hablar de una ‘actitud deliberativa constante’ puede parecer una racionalización extrema de la propuesta aristotélica; sobre todo, cuando el mismo Aristóteles reconoce que, en ocasiones, parece que no se requiere deliberar para llevar a cabo una acción virtuosa. Este sería, por ejemplo, el caso de la valentía, con respecto al cual afirma Aristóteles lo siguiente:

Por eso parece ser más valiente quien no tiene miedo y se mantiene imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, pues, [la valentía] se da más a partir de la disposición, porque depende menos de la preparación. En efecto, las acciones previsibles pueden ser decididas a partir del cálculo y de cierto razonamiento, pero las [que suceden] repentinamente, [se deciden] de acuerdo con la disposición. (EN, 1117a17-21)

διὸ καὶ ἀνδρειοτέρου δοκεῖ εἶναι τὸ ἐν τοῖς αἰφνιδίοις φόβοις ἄφοβον καὶ ἀτάραχον εἶναι ἢ ἐν τοῖς προδήλοις: ἀπὸ ἕξεως γὰρ μᾶλλον ἦν, ὅτι ἦττον ἐκ παρασκευῆς: τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ’ ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν.

Este pasaje ha sido leído como si se indicara en él que el valiente no delibera ni decide, sobre todo en contextos en los que la acción tiene que darse repentinamente y no hay tiempo para deliberar (Pears 1980, 185; McDowell 1998, 55-56; Russell 2009, 82). No obstante, valdría la pena hacer una precisión sobre las palabras de Aristóteles en este pasaje: una cosa es decidir ‘a partir del cálculo y de cierto razonamiento (ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις)’, pero otra cosa distinta es decidir ‘de acuerdo con la disposición (κατὰ τὴν ἕξιν)’. En ambos casos, hay que suponer que el verbo de la oración es προέλοιτο (προαιρεῖν); es decir, que en ambos casos se trata de una decisión que supone, a su vez, cierto tipo de proceso deliberativo. El hecho de que la acción repentina se realice ‘de acuerdo con la disposición’ no implica que no hubiera habido deliberación en lo absoluto;¹⁹⁶

¹⁹⁶ Según Cooper ([1975] 1986, 9-10), un caso como este es muestra de que la deliberación es un proceso meramente hipotético, pero no necesariamente es llevado a cabo de manera explícita. En este punto, seguimos a Segvic, quien afirma que, dado que la decisión necesariamente requiere la deliberación, esta no puede ser simplemente un recurso explicativo hipotético, sino que debe ser un proceso psicológico que, de hecho, se da en el agente (2011, 162-165).

esto supondría que la acción fue puramente espontánea y que no hubo ningún tipo de elección en ella, lo que resulta absurdo dado que todo prudente se caracteriza por llevar a cabo sus acciones de manera deliberada; o, peor aún, que el valiente del que habla Aristóteles no podría ser, al mismo tiempo, un prudente.¹⁹⁷

¿Qué tipo de ‘deliberación’ es la que lleva a cabo un valiente en estas condiciones? Es una deliberación que se da ‘de acuerdo con la disposición (κατὰ τὴν ἔξιν)’; es decir, que su disposición es determinante para dar lugar a la acción correspondiente. En este caso, se trata de la virtud misma de la valentía: el valiente delibera y decide de cierta manera determinada; el que no lo es, no. ¿De qué manera delibera y decide el valiente? Habría que decir que su deliberación es muy rápida. No podríamos decir que la deliberación es inmediata, pues eso supondría que la deliberación fue espontánea —y, por decirlo así, automática, lo cual va en contra de la idea de que la deliberación es un proceso psicológico complejo—. Sobre la duración de la deliberación, dice Aristóteles lo siguiente:

Se puede deliberar durante mucho tiempo, pero también [se puede deliberar] rápidamente. Pero aquel [modo de deliberar] no es buena deliberación, sino es correcto de conformidad con lo provechoso, y con respecto a lo que es preciso, y al modo y al tiempo. (1142b26-28)

ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ’ ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ’ ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὄτε.

¹⁹⁷ Más aún cuando, tal como hemos caracterizado la buena deliberación, se trata de una actitud vital constante a lo largo de la vida. En este punto, seguimos igualmente a Segvic, quien afirma: “Aristotle believes that if ethical deliberation, whether narrowly or broadly construed, is to be carried out properly, it is of importance that the agent’s overall conception of *eudaimonia* be available at every point during the deliberative process” (2011, 172). Suponer que una acción valiente es el resultado de un mero impulso que no se puede conectar racionalmente de ninguna manera con otro tipo de acciones en la vida puede conducir a que la valentía sea considerada simplemente como una disposición irracional, cosa inaceptable en la teoría aristotélica. Nuestra estrategia es, más bien, mostrar cómo, si bien la acción misma puede resultar “repentina”, no por eso se puede considerar puramente instintiva, dado que toda disposición, en la medida en que esta sea virtuosa, tiene que estar necesariamente conectada con la prudencia (1144b16-17).

Aristóteles, en este caso, intenta separar el factor del tiempo con respecto a si hay o no buena deliberación. Es preciso mencionar aquí que, al inicio del capítulo 9 del libro común *EN VI-EE V* (1142b2-5), Aristóteles afirmaba que la deliberación no era buen tino (εὐστοχία), principalmente, porque el buen tino se realizaba rápidamente y sin hacer uso de razón, mientras que la buena deliberación requería tiempo. Pero ahora está afirmando que, si bien llevar a cabo de manera rápida una acción no es signo de que se haya deliberado, de igual forma tomar mucho tiempo para deliberar cuál será la acción a llevar a cabo tampoco es signo de buena deliberación; el tiempo de la ‘buena deliberación’ está en función de lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον), pero no lo provechoso en general, sino lo provechoso con respecto a lo que es preciso alcanzar (οὐ δεῖ).¹⁹⁸ Así, lo que tenemos en el caso de una persona valiente no es que tenga simplemente buen tino (εὐστοχία) —pues tal cosa supondría que el valiente actúa sin uso de razón—, sino que sí hay deliberación en su acción; solamente que esa deliberación que realiza el valiente es muy rápida. Pero la rapidez de la deliberación del valiente está dada, principalmente, porque tiene una ‘disposición (ἔξις)’ a deliberar rápidamente y actuar en consecuencia de tal deliberación. Tal vez en caso de otras acciones virtuosas —tal vez como la justicia— la deliberación pueda tomarse cierto tiempo mucho mayor, pero hay casos en los que deliberar de manera lenta puede tener como efecto no ser capaces de llevar a cabo la acción correcta; es justamente esto lo que sucede con el valiente: su acción no es espontánea, pero la virtud exige que la deliberación sea llevada a cabo en un tiempo muy corto.

¹⁹⁸ De acuerdo con Eustracio, en este pasaje, ‘lo provechoso’ y ‘lo que es preciso alcanzar’ son lo mismo (*in EN*, 362), opinión a la que se opone Stewart (1892, II:82), quien cree más bien que la expresión ‘lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον)’ es especificada de tres maneras distintas: el fin (οὐ δεῖ), los medios (ὡς) y el tiempo (ὄτε). Tal vez no se trate de tres elementos independientes de la deliberación, sino, más bien, de tres aspectos de la deliberación que deben ir todos interrelacionados; por esto, en función del tipo específico de deliberación, habría que señalar cuáles serían los medios y cuánto tiempo debería durar la deliberación. También es claro que en Aristóteles la distinción entre medios y fines no es una distinción de tipo puramente instrumental, sino que hay cierta relación entre ambas, pues los medios también son susceptibles de ser evaluados respecto de buenos o malos; no solamente los fines.

Así, lo que tenemos es que la ‘buena deliberación’ no es simplemente ser capaz de llevar a cabo una deliberación y realizar la acción correcta en cada caso; tenemos también que se trata de tener una ‘disposición (ἔξις)’ deliberativa; una actitud para deliberar de la manera acertada en cada caso. Tenemos también que la ‘buena deliberación’ tiene un vínculo mucho más estrecho con las virtudes de carácter del que hemos venido mostrando hasta el momento, pues esta, así como las virtudes de carácter (EN, 1106a10-12), también es una ‘disposición (ἔξις)’ que se adquiere a través del hábito y no simplemente a través del cálculo (λογισμός) —aunque esto no quiera decir que no requiera cálculo—. Por tanto, en la ‘buena deliberación’, tenemos el mismo componente motivacional que tienen las virtudes de carácter; este será un elemento fundamental para Aristóteles en el momento de evaluar la bicondicionalidad de las virtudes de carácter con respecto a la prudencia (1144a29-b30), donde termina afirmando que, “en efecto, la virtud de carácter es una disposición que no solo se da de acuerdo con la recta razón, sino que además se da en cooperación con la recta razón; pues la recta razón, con respecto a estas cosas, es la prudencia (ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἐστίν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν) (1144b26-28). La ‘buena deliberación’ se da, entonces, de manera paralela con las virtudes de carácter, y su surgimiento se da, no solamente de manera paralela, sino, además, ‘en cooperación de la recta razón (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου)’. La recta razón es un elemento cocausal de las virtudes de carácter.

Así, la ‘buena deliberación’ y las virtudes de carácter no son independientes: están estrechamente conectadas, y a medida que una se va adquiriendo, las otras también. Su surgimiento es separable en términos conceptuales y cognitivo-evolutivos, pues las virtudes de carácter se adquieren por hábito, mientras que la prudencia por aprendizaje (EN, 1103a14-18). Pero si se dieran de manera separada, tendríamos disposiciones completamente distintas; en efecto, si la prudencia se diera sin virtudes de carácter, no sería prudencia sino ‘astucia (δεινότης)’:

Hay una capacidad a la que llamamos ‘astucia’, la cual es de tal manera que hace posible llevar a cabo las acciones que se dirigen al objetivo propuesto, *i.e.*, alcan-

zarlas. Y si el objetivo es bueno, “la astucia” es elogiabile; pero si es malo, esta es picardía; por esto decimos que los prudentes son astutos y pícaros. Pero la prudencia no es esta capacidad, aunque no se dé sin esta. (1144a23-29)

ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν¹⁹⁹. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἦ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

La ‘astucia’ es la habilidad cognitiva que se usa para alcanzar cualquier fin, ya sea este bueno, ya sea este malo, o incluso indeterminado, como sucedería en el caso de las deliberaciones puramente técnicas en las que no hay valoración moral.²⁰⁰ Así, sin la virtud de carácter que acompaña a la prudencia, no hay prudencia, en sentido estricto, sino la sola capacidad intelectual de establecer el camino más eficaz para conducir a un determinado fin. Si bien en ciertos casos puntuales se puede hacer uso de la astucia sin que tal uso tenga que ser valorado moralmente —como sería el caso de las deliberaciones de la técnica—, hacerlo continuamente sin detenerse a examinar el fin no puede considerarse moralmente neutro. Pues, aunque toda deliberación técnica tiene su fin externo a sí misma, y no es determinado por la misma técnica, si se hace uso permanente de la ‘astucia’ sin detenerse a examinar el fin que persigue, ya no puede ser considerado moralmente neutro; esta omisión en la determinación del fin tiene implicaciones de tipo moral: este personaje sería un ‘pícaro (πανούργος)’ y no un prudente. La omisión sistemática de la persecución del fin supone una disposición a actuar de cierta manera, y por tanto a

¹⁹⁹ Rechazamos la corrección hecha por Bywater quien cambia αὐτῶν y seguimos a Reeve.

²⁰⁰ Así lo afirma Reeve: “Aristotle does not distinguish a constituent like cleverness in craft knowledge, though he does sometimes speak of craftsmen and other experts as clever (*deinos*) (SE 1, 165a14, EE VIII, 2, 1247a21, Pol. II, 12, 1274a26, Rh. I, 12, 1373a5). Presumably, this is because a craft is a potentiality that is already end neutral, in that it can be used to bring about good ends or bad ones: medicine can be used to cure or to kill (EE VIII, 1, 1246a26-35). There is no need, therefore, to distinguish an end-neutral component in it” (2013, 251). La neutralidad de la deliberación técnica se debe así a la separación que hay entre técnica y prudencia, en cuanto son disposiciones intelectuales diferentes.

apartarse de la virtud —como vicio, incontinencia e incluso continencia—. Por tanto, solamente hay dos posibilidades del uso sistemático de la astucia: con miras a un fin ‘moralmente establecido’ o sin miras a este fin. Quien lo hace sin miras a este fin, no puede ser considerado una persona virtuosa, porque el virtuoso actúa sistemáticamente —o mejor, habitualmente— con miras al fin de la ‘felicidad’.

De la misma manera sucede con la virtud moral: si se da sin prudencia, es ‘virtud natural (φυσική ἀρετή)’; mientras que, si se da con prudencia, es virtud propiamente dicha (κυρία ἀρετή) (1144b1-4). Pues, afirma Aristóteles, en todos “se dan las disposiciones naturales, pero son evidentemente perjudiciales si se dan sin intelecto (αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ’ ἄνευ νοῦ βλαβερὰ φαίνονται οὕσαι)”. Para probar esto, Aristóteles utiliza la siguiente metáfora:

Porque así como un cuerpo fuerte pero sin ojos puede tambalearse cayendo violentamente a causa de no tener ojos, de la misma manera “puede suceder” en este caso. Pero una vez alcance el intelecto, difiere en su actuar; y aunque su disposición sea similar, será virtud en sentido propio. (1144b10-14)

ὅτι ὡσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλῃσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἢ δ’ ἕξις ὁμοία οὕσα τότε’ ἔσται κυρίως ἀρετή.

Así, las disposiciones naturales hacen actuar de la misma manera en que actuaría un cuerpo sin ojos, que no puede ‘ver’ lo que está haciendo —aun cuando lo que esté haciendo sea lo correcto—. El cuerpo sin ojos no puede responder por qué se está moviendo por donde se está moviendo o por qué lo hace de cierta manera. La prudencia añade la comprensión de los ‘medios’ a la virtud de carácter, la cual establece el fin. Quien solamente posea la disposición de carácter, pero carezca de la virtud intelectual de la prudencia, podrá tener buenas intenciones, y podrá, incluso, actuar correctamente, pero al añadir la prudencia cambia la manera en la que el sujeto actúa (ἐν τῷ πράττειν διαφέρει); puede ser que la acción sea idéntica, pero, a diferencia de quien posee solamente la virtud natural, el prudente sabe cuáles son las razones por las cuales actúa de la manera en que lo hace. Puede ser que sus acciones sean, desde un punto de vista externo al agente,

exactamente las mismas, pero cuando se alcanza el intelecto (νοῦς), cambia también la acción; pero cambia para el agente, quien ahora tiene claras las razones de su acción, las cuales fueron determinadas por medio de la deliberación. Ahora bien, dado que se trata de un ‘prudente’, se trata también de ‘buena deliberación’. Así, Aristóteles afirma que, al adquirir la capacidad cognitiva del ‘intelecto’, cambia también la manera como el sujeto actúa, y cambia también las motivaciones del sujeto que son dadas por las virtudes naturales. Estas motivaciones, que son expresadas en términos emocionales, se ven afectadas por la inclusión de la deliberación; las motivaciones originales son la materia prima de la deliberación, pero que se ven igualmente transformadas por el ejercicio puramente cognitivo de la deliberación. Cambia así la acción, no tanto en su resultado o en sus efectos, sino en el modo en que el sujeto la realiza: cambia, básicamente, la motivación del sujeto. Previamente a la aparición de la virtud intelectual, su motivación es meramente emotiva; pero, posterior a la deliberación, la motivación se racionaliza.²⁰¹ El deseo original que motiva la acción se convierte, con la deliberación, en un ‘deseo deliberado (βούλησις)’; de la misma manera que la deliberación transforma el deseo, la prudencia —por medio de la buena

²⁰¹ En este punto, seguimos en parte a McDowell, quien, a propósito, afirma lo siguiente: “Aristotle is strikingly casual about the precise significance of the partitioning of the soul that structures the treatment of the excellences (see 1102a28-32). The division into excellences of character and intellectual excellences looks like a mere expository convenience. There is no reason not to suppose he means a more complex picture of the relation between character and intellect to emerge as his account takes shape. By the time practical wisdom is prominently on the scene, it is clear that the excellences of character, in a strict sense that can now be made explicit, involve the intellectual state that is practical wisdom, not a mere non-rational desiderative propensity. And we need not take the intellectual and desiderative aspects of excellence of character, in the strict sense, to be even notionally separable components of a composite state” (1996, 27-28). Tal vez haya cierta exageración en la presentación de McDowell al señalar que las virtudes de carácter y las intelectuales no son separables ni siquiera conceptualmente (*notionally*). Aristóteles hace un esfuerzo considerable en sus dos éticas para exponer de manera separada las virtudes de carácter y las intelectuales, por lo que habría que suponer que la diferencia es conceptual y expositiva; pero, respecto del desarrollo moral, como afirma McDowell, hay una interconexión que es inseparable, pues es imposible desarrollar un tipo de virtudes sin desarrollar, al menos, la prudencia. La interrelación entre la sabiduría y la prudencia —y la consecuente conexión que habría entre esta virtud intelectual y las virtudes de carácter— lo veremos en más detalle en la sección 4.5.

deliberación— transforma las virtudes naturales en virtudes propiamente dichas, que, tal como concluye Aristóteles, no surgen si no hay, de manera paralela, un desarrollo de tipo cognitivo que permita alcanzar la prudencia.

Valga la pena señalar que Aristóteles no hace referencia específicamente al surgimiento de la prudencia; afirma que será distinta la acción cuando el sujeto ‘alcance el intelecto (λάβῃ νοῦν)’. No deja de ser un poco extraña esta afirmación, dada la diferencia que ha señalado Aristóteles entre prudencia e intelecto (1142a24-30), sobre todo, porque el intelecto está en general más asociado con la sabiduría como virtud intelectual (1141a18-20). Sin embargo, en el capítulo inmediatamente siguiente al tratamiento de la ‘buena deliberación’ y a la definición de la prudencia como ‘creencia verdadera (ἀληθῆς ὑπόληψις) de lo provechoso para el fin’ (1142b31-33), Aristóteles analiza ciertas subdisposiciones relacionadas directamente con la prudencia, a saber, la el entendimiento (σύνεσις), la comprensión (γνώμη) y el intelecto (νοῦς) (EN VI-EE V, 10-11), lo que hace suponer que el intelecto tiene un rol mucho más amplio que el de establecer los principios de la sabiduría y de la ciencia en general (EN VI-EE V, 6). En la siguiente sección, se revisará con mayor detalle estas conexiones que existen entre el intelecto y la prudencia, para ver cuál es el papel que tendría este en cuanto norma que rige el ‘modo de vida de acuerdo con el principio gobernante’, que, tal como hemos visto hasta el momento, es el modo de vida de la ‘buena deliberación’ que es vivido por el prudente.

4.3.1. Las subdisposiciones cognitivas de la prudencia

Desde el inicio del libro común EN VI-EE V, Aristóteles insiste en que está buscando “cuál es la recta razón y cuál es tal norma (τίς ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τοῦτου τίς ὄρος)” (1138b34). En general, Aristóteles afirma que la respuesta a este interrogante es determinada por las virtudes intelectuales, que son las que determinan la ‘norma (ὄρος)’ de acuerdo con la cual es preciso vivir. De aquí que el modo de vida del prudente, en cuanto este posee esta ‘norma’, sea un ‘modo de vida deliberado’. Pero el modo de vida del prudente supone a su vez otros elementos que determinan esta ‘norma’, elementos de carac-

ter más cognitivo. Por esto, Aristóteles pasa de precisar en qué consiste la buena deliberación en *EN VI-EE V 9*, a analizar ciertas capacidades —o como las llamaremos, ‘subdisposiciones’— de carácter meramente cognitivo en los siguientes capítulos (*EN VI-EE V, 10-11*). A continuación, veremos cómo con el análisis de estas subdisposiciones se concluye el análisis sobre la ‘norma’ según la cual hay que vivir y, en consecuencia, cómo hay un punto de intersección clave entre las virtudes intelectuales: el ‘intelecto (νοῦς)’. Esta intersección permite dar una respuesta definitiva a los modos de vida, pues a la respuesta ‘¿cómo hay que vivir?’ responde de manera compatibilista: ‘hay que vivir como el prudente, quien, además, actúa de acuerdo con el intelecto’. Así, no se requiere ser sabio para vivir adecuadamente, pero sí se requiere cierta dosis de sabiduría, expresada, principalmente, en el intelecto; pues solo quien posee este puede ‘ver’ o ‘contemplar’ el fin de su modo de vida deliberado. Sin esta ‘visión’ del fin, el modo de vida deliberado es incompleto.

Al final de *EN VI-EE V 9*, Aristóteles afirma que la prudencia es la creencia verdadera (ἀληθῆς ὑπόληψις) sobre lo provechoso para el fin (1142b3-33). Una creencia (ὑπόληψις) puede ser verdadera o falsa (1139b18-19), pues la creencia es una disposición falible. No podría tratarse en este caso de ninguna de las otras disposiciones infalibles y sobre las cuales no es posible el error, *i. e.*, conocimiento científico (ἐπιστήμη) o intelecto (νοῦς), tal como ya lo ha mostrado Aristóteles en capítulos anteriores de este libro común —*EN VI-EE V, 3* conocimiento científico y *EN VI-EE V, 6* para el intelecto—. Si la prudencia fuera conocimiento científico —cosa que Aristóteles ha probado como imposible (1139b19-37)—, habría necesidad (ἀνάγκη), por lo que la prudencia no sería la virtud de la parte calculativa o deliberativa del alma, sino de la parte científica (ἐπιστημονικόν), ni sería esta —la prudencia— deliberativa.

Con respecto al intelecto (νοῦς), la situación es considerablemente diferente, pues a este vuelve Aristóteles, y explicita su relación con la prudencia en *EN VI-EE V, 11*, capítulo en el que afirma que tanto la prudencia como el entendimiento (σύνεσις), la comprensión (γνώμη) y el intelecto (νοῦς) convergen en lo mismo (1143a25-28). Estas subdisposiciones a las que se refiere Aristóteles en los capítulos subsecuentes al tratamiento de la

‘buena deliberación’ parecen aclarar lo que Aristóteles entiende como la ‘creencia verdadera (ἀληθὴς ὑπόληψις)’ que posee el prudente, pues estas tres subdisposiciones, si bien no son científicas, tienen una característica que resulta fundamental con respecto al prudente: son infalibles.

4.3.2. Entendimiento

Aristóteles presenta primero al ‘entendimiento (σύνεσις)’, a propósito del cual afirma lo siguiente:

El entendimiento no es ni acerca de lo que es siempre inmóvil ni tampoco acerca de lo que se genera, sino que es acerca de lo que alguien puede estar en aporía y deliberaría. Por esto versa sobre lo mismo que la prudencia, pero no es lo mismo el entendimiento y la prudencia. En efecto, la prudencia es prescriptiva, pues su fin es “determinar” qué es preciso hacer o no; mientras que el entendimiento es solamente discernidor. (1143a4-10).

οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστὶν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὅτουσιν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις καὶ βουλευέσαιο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστὶν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν· ἢ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

El entendimiento es, así, una disposición exclusivamente discernidora (κριτική) y que está asociada, principalmente, con la parte deliberativa del alma. Presumiblemente, su papel en la deliberación tiene que ver con escoger entre posibles medios para alcanzar el fin, y en este caso, al ‘discernir (κρινεῖν)’, está examinando las posibles opciones; seguramente, no se examinen solamente unas opciones ya consideradas, sino que se tenga en cuenta qué otras posibles opciones podrían haber en la deliberación. El entendimiento se convierte, así, en una subdisposición que opera en una parte del proceso deliberativo: en el proceso del ‘discernimiento (κρίσις)’,²⁰² que conduce a la toma de una decisión determinada.

²⁰² Discrepamos aquí de Greenwood, quien afirma que el papel discernidor de la σύνεσις está relacionado más con un proceso evaluativo de una deliberación que con el proceso psi-

Pero el entendimiento no se refiere a todo proceso deliberativo —incluyendo también las deliberaciones técnicas, por ejemplo—; si fuera así, dado que la deliberación técnica es sujeta de la suerte moral, el entendimiento no sería infalible, como afirma Aristóteles a continuación: “En efecto, el entendimiento y el buen entendimiento son lo mismo, y también ‘son lo mismo’ los entendedores y los buenos entendedores (ταὐτὸ γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι)” (1143a10-11). Así, el entendimiento habría que asociarlo, más bien, con la ‘buena deliberación (εὐβουλία)’ que con la deliberación en general.²⁰³

Así, el entendimiento, en cuanto es una subdisposición que permite exclusivamente ‘discernir’, tiene un carácter meramente cognitivo, pues requiere otro tipo de elementos —presumiblemente desiderativos— para conducir a la acción, tal como sí lo hace la prudencia. Es, por decirlo en otros términos, el aspecto puramente cognitivo de la prudencia —y en especial de la ‘buena deliberación’ en lo que a discernir se refiere.

4.3.3. Comprensión

La comprensión (γνώμη), que es la segunda subdisposición intelectual, tiene unas características bastante similares:

cológico de llevar a cabo la deliberación (1909, 68-69). Aristóteles no hace hincapié en que la σύνεσις sea considerada, exclusivamente, de esta manera, que le daría a su vez un carácter más bien externalista a esta disposición. Preferimos la definición de Reeve: “[...] the mental capacity of actively put ting things together so that they add up to a single point one grasps or knows” (2013, 224); pues, aunque la σύνεσις se usa para juzgar “cuando habla otro (ἄλλου λέγοντος)” (1143a15), pero luego añade “también para juzgar acertadamente, pues ‘bien’ y ‘acertadamente’ son lo mismo (καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εἶ τῷ καλῶς τὸ αὐτό)” (1143a15-16).

²⁰³ Reeve afirma al respecto lo siguiente: Prima facie, such deliberation might be of the sort proper to a craft, as it would be, for example, if the puzzle were a specifically medical one. But the context makes it clear that the relevant sort of deliberation is the narrow sort Aristotle has just been discussing, which aims exclusively at the human good. Thus comprehension, like practical wisdom, is restricted to the sphere of practical deliberation” (2013, 223). Pero la “deliberación práctica” a la que se restringe la prudencia es lo que hemos denominado ‘buena deliberación’; por esta razón, creemos que es más preciso restringir la σύνεσις a la εὐβουλία.

La llamada comprensión, de acuerdo con la cual decimos que alguien es considerado *i.e.*, que ‘tiene comprensión’, es el discernimiento correcto de lo benevolente. Un signo de esto es que decimos que la persona benevolente es generalmente comprensiva, y que tener consideración con respecto a ciertas cosas es ser benévolo. Además, la consideración es un discernimiento comprensivo correcto de lo que es benevolente; correcto en cuanto “comprende” lo verdadero. (1143a19-24)

ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ’ ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαμέν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστα φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἕνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθὴ δ’ ἡ τοῦ ἀληθοῦς.

Aristóteles trata de aclarar aquí el significado del término ‘comprensión (γνώμη)’²⁰⁴ relacionado normalmente con las demás subdisposiciones intelectuales. La explicación del término que presenta Aristóteles es realizada por medio de un juego de palabras de difícil traducción. En primer lugar, se señala que el sentido de comprensión que quiere introducir aquí es el que está relacionado explícitamente con ser ‘considerado (συγγνώμων)’ —*i. e.*, tener consideración o indulgencia (συγγνώμη)²⁰⁵ —.

²⁰⁴ Hemos escogido la expresión ‘comprensión (γνώμη)’ tratando de conservar el significado tan amplio que tiene en griego antiguo este término, que está asociado con ‘conocer (γινώσκειν)’ en un sentido muy general y que normalmente se aplica a conocimientos generales, como los que se dan en una ‘máxima’ o ‘sentencia’ —otras expresiones con las que se traduce esta expresión griega γνώμη (cf. *Rh.*, II, 21, 1394a20-1395b20)—. En este pasaje específico, Aristóteles usa esta expresión en un sentido significativamente distinto, por lo que normalmente se le da otra traducción, como es el caso de ‘sense’ (Broadie y Rowe, 2002), ‘consideration’ (Irwin, 1999), ‘discernment’ (Crisp, 2000). Hemos preferido la expresión más neutra y amplia, y más bien en la traducción del texto aristotélico mostrar cómo se aclara el significado de esta, si bien consideramos que podría ser aplicable, en este caso específico, el término ‘consideración’, que puede reflejar bastante bien el uso que Aristóteles le da en este contexto específico.

²⁰⁵ La expresión συγγνώμη, aunque es construida a partir de γνώμη, tiene en griego un significado diferente del de esta última. En general, está asociada a casos en los que se es tolerante, benigno o indulgente con alguien (cf. 1109b32, 1110a24, 1111a2, (Liddell, Scott y Jones, 1996), en los que se puede ver su conexión en español cuando se dice de alguien que es ‘comprensivo’ en sentido de ‘considerado’ o ‘indulgente’. Se trata de considerar ciertos elementos o matices que se dan en la situación en la que se presenta el hecho por considerar,

Aristóteles dilucida ambos términos, y el significado preciso que quiere dar aquí a la expresión ‘comprensión’ recurriendo a la expresión ‘benevolencia’ (ἐπιεικής),²⁰⁶ que en este contexto tiene el significado que ha sido especificado por Aristóteles anteriormente en *EN V-EE IV 1* o cuando señala la relación que hay entre benevolencia y justicia:

La benevolencia es justa, pero no lo que es de acuerdo a la ley, sino que es una corrección de la justicia legal. La causa de esto es que toda ley es universal, pero hay ciertos asuntos tales que no se les puede tratar correctamente de manera universal. En tales casos, que por necesidad se tratan de manera universal, pero son de tal clase que de esta manera no se les puede tratar correctamente, la ley acepta lo más usual, aunque no ignora el error. Pero no [por esto] es menos correcta [la ley], pues el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del asunto; en efecto, de tal tipo es la materia de lo práctico. Por lo tanto, cuando la ley se expresa de manera general, y se da algo de tal clase al margen de lo universal, entonces —en cuanto el legislador omite algo y ha errado por

que se salen del análisis estándar que habitualmente se haría de la situación que hacen que la misma sea ‘excusable’ o ‘perdonable’. Hemos querido utilizar expresiones distintas para los términos γνώμη y συγγνώμη para poder señalar esta diferencia entre ambas, a diferencia de lo que hacen algunos traductores con estas expresiones que utilizan la misma expresión en ambos casos, como sucede en algunas traducciones al español de ‘comprensión’ (Marías y Araújo, 1970; Calvo 2001), o en inglés con ‘consideration’ (Irwin 1999) o ‘discernment’ (Crip, 2000) —esta última traducción nos parece bastante imprecisa, pues se puede confundir con la expresión griega κρίσις, que tiene un significado completamente diferente—. Reconocemos que al usar dos términos para ambas expresiones no queda explícita en la traducción la conexión entre ambos, por lo que esta aclaración se hace necesaria. Vale la pena añadir también que en español la relación entre ‘comprensión’ y ‘consideración’ puede considerarse análoga a la que hay en griego entre γνώμη y συγγνώμη.

²⁰⁶ Hemos preferido la expresión ‘benevolencia’ para la expresión griega ἐπιεικής, principalmente, por la explicación que da Aristóteles en la cita que viene a continuación. Normalmente, se utiliza el término ‘equitativo’ (Marías y Araujo, 1970, Pallí, 1993, Crisp, 2000, Calvo, 2001), aunque nos parece poco acertado, principalmente, por el carácter universal y preciso de esta expresión que supondría que hay una ‘norma exacta’ por la cual se determinaría todo lo equitativo; más exactamente, hace pensar en una ‘norma’ de justicia distributiva; pero, como se puede notar en estas dos citas, se recurre al término ἐπιεικής para introducir, más bien, una excepción a la norma, y la determinación ‘justa’ de dicha excepción. Tampoco nos parecen adecuadas otras expresiones como ‘decent’ (Irwin 1999; Reeve 2014) o ‘fine’ (Reeve 2013), sobre todo, por ser demasiado general y no precisar el sentido específico que le está dando Aristóteles en este pasaje, aunque tratan de dar cuenta del significado de la expresión.

hablar de manera general— es correcto que enmiende el error, [diciendo] lo que el propio legislador habría dicho si hubiese estado presente y si al haber visto esto, hubiera legislado. Por esta razón [la benevolencia] es justa, pero es mejor que algo justo; aunque no [es mejor que] lo que es justo de manera general, sino [mejor que] lo que yerra por ser general. Y esta es la naturaleza de la benevolencia: una rectificación de la ley que falla a causa de ser general. (1137b11-27)

τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἀμαρτανόμενον. καὶ ἔστιν οὐδὲν ἤττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἀμαρτήμα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἢ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπὼν, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κἂν ὁ νομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκεῖ παρών, καὶ εἰ ἴδῃ, ἐνομοθέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἐστὶ, καὶ βελτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. καὶ ἔστιν αὕτη ἢ φύσις ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου.

En este caso, la benevolencia se introduce para explicar casos en los que la justicia, en cuanto 'ley universal', yerra debido a su generalidad. Esto solamente quiere decir que Aristóteles introduce esta noción para dar cuenta de casos particulares en los que es preciso hacer una 'excepción' a la ley, y tal excepción, si bien está por fuera de la ley, puede ser considerada como 'justa'. La existencia de excepciones es común en el ámbito de la acción en general, "pues el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del asunto; en efecto, de tal tipo es la materia de lo práctico". Así, la 'comprensión (γνώμη)', en cuanto subdisposición intelectual, está relacionada, principalmente, con la identificación de casos excepcionales, en los que no se puede aplicar de manera deductiva o meramente procedimental un principio o una ley.

De aquí también su conexión con la 'consideración (συγγνώμη)' —o 'indulgencia'—. Es el caso en el que, por las circunstancias en las que una acción fue llevada a cabo, no debería ser penalizada o castigada. En *Retórica* I, 13, capítulo también dedicado a la 'benevolencia (ἐπιεικῆς)', Aristóteles da un ejemplo; si se tratara de legislar sobre "herir con hierro", sería muy difícil

determinar “con qué tamaño y con qué clase de hierro, pues se pasaría una vida enumerando (τὸ τρῶσαι σιδήρῳ πηλίκῳ καὶ ποιῶ τινί· ὑπολείπει γὰρ ἂν ὁ αἰὼν διαριθμοῦντα)” (*Rh.*, 1374a32-33). Seguramente, en la ley general, quedaría simplemente “herir con hierro”, pero tal generalidad daría lugar a imprecisiones en el momento de aplicar. Dice, entonces, Aristóteles, “si alguien levantara la mano o golpeará teniendo un anillo, según la ley escrita es culpable y comete una falta, pero según la verdad no comete falta, y tal cosa es la benevolencia (κἂν δακτύλιον ἔχων ἐπάρηται τὴν χεῖρα ἢ πατάξῃ, κατὰ μὲν τὸν γεγραμμένον νόμον ἔνοχος ἔσται καὶ ἀδικεῖ, κατὰ δὲ τὸ ἀληθές οὐκ ἀδικεῖ, καὶ τὸ ἐπιεικὲς τοῦτό ἐστιν)” (*Rh.*, 1374a35-b1). El ejemplo no es muy claro, pero supongamos que simplemente alguien golpeará a otro sin reparar que lleva un anillo pequeño, el cual, aunque agrava el golpe, no sea mucha la gravedad que adiciona al mismo golpe. En tal caso, dice Aristóteles, no necesariamente hay que considerar que hubo un quebrantamiento de la ley, pues una cosa es golpear con una espada o una maza de hierro, pero otra muy distinta con un anillo de hierro o un alambre de hierro.

Así, el benevolente es el que reconoce que, debido a la generalidad de la ley, no se pueda aplicar esta en todos los casos por igual sin determinar en detalle cada uno de los factores que inciden en la acción, y en determinar si hay culpabilidad o no. Por esto, en las acciones mixtas, hay ‘consideración’ o ‘indulgencia’ (*EN*, 1110a24), tal como sucede con el capitán de barco que arroja la carga al mar para poderse salvar en medio de una tormenta (*EN*, 1110a8-11). En tal caso, no hay —ni puede haber— una ley que diga que “en casos de tormenta se perdona al capitán arrojar la carga por la borda para salvarse”, pues estas son situaciones fortuitas sobre las que no se puede establecer si en todos los casos de tormenta es esto lícito o exactamente en qué tipos de tormenta se podría hacer. Si se pretendiera poner una ley para determinar en qué caso es lícito o correcto arrojar la carga, sucedería lo mismo que en el caso del que golpea con hierro: “se pasaría una vida enumerando” (*Rh.*, 1374a33). Estos son casos y situaciones específicos sobre los que no se amerita legislación alguna, pues son casos excepcionales y fortuitos. Por esta razón, siempre se tienen que considerar como casos particulares, pero sobre los que no es posible ge-

neralización alguna, si bien son casos en los que comúnmente —o, valga la pena decirlo, ‘intuitivamente’— se considera que deberían ser excusados o perdonados. Por esto, la benevolencia termina siendo definida por Aristóteles como “una rectificación de la ley que falla a causa de ser general” (1137b26-27), pues, en la medida en que cada acción es particular, es distinta una de otra; y para poder llevar a cabo la adecuada valoración de cada acción, se requiere una disposición intelectual —en este caso una subdisposición de la prudencia, la ‘comprensión (γνώμη)’— que pueda identificar un caso particular como una excepción de una regla general, que, dadas sus circunstancias, es digna de ‘indulgencia’.

Así, cuando Aristóteles dice que “la consideración [o indulgencia] es un discernimiento comprensivo correcto de lo que es benevolente” (1143a22-23), está afirmando que la ‘comprensión (γνώμη)’ —en su sentido de consideración o indulgencia— es discernidora (κριτική); pero, a diferencia de lo que sucede con el ‘entendimiento’, que está estrechamente relacionado con la ‘buena deliberación’, la ‘comprensión’ se encarga de ‘discernir (κρινεῖν)’ en casos difíciles, es decir, en casos en los que la aplicación de la ley no es clara o en los que, aun si se tuviera claramente una ley que aplicar, ello entrara en conflicto o tensión con nuestras opiniones común o intuitivamente aceptadas acerca de lo que es justo o correcto. Así, la ‘benevolencia’ se convierte en el dispositivo jurídico o social que se correlaciona con la disposición psicológica —más específicamente, subdisposición cognitivo-moral— de la ‘comprensión’ o ‘indulgencia’.

Ambas subdisposiciones —‘entendimiento’ y ‘comprensión’ dan paso a la última subdisposición, el ‘intelecto (νοῦς)’, cuyas características parecen conjugar y complementar a estas dos —en especial en la particularidad del discernimiento—, pero, además, también incluye otros aspectos que hacen que su definición y explicación dé lugar a varios problemas interpretativos de esta nueva disposición intelectual. Antes de entrar en detalle sobre esta disposición intelectual, veremos las características que son comunes a todas estas disposiciones y que hacen que Aristóteles conjugue todas ellas en su explicación de la prudencia como virtud intelectual referida específicamente a la acción. Como mostraremos en la siguiente

sección, es el particularismo lo que hace que todas estas disposiciones se relacionen tan directamente con la prudencia como virtud.

4.3.4. El particularismo en las acciones

Después de exponer su interpretación de la comprensión (γνώμη), dice Aristóteles lo siguiente:

Es verosímil que todas estas disposiciones apunten a lo mismo; pues al adjudicar la comprensión, el entendimiento, la prudencia y el intelecto a las mismas personas decimos que tienen comprensión e intelecto, y además [que son] prudentes y entendedores. En efecto, todas estas capacidades son acerca de lo último y lo particular; y tanto el entendedor como el comprensivo —en cuanto indulgente— son discernidores con respecto a lo que se ocupa el prudente, pues la benevolencia es común a todo lo que es bueno para con los demás. (1143a25-32)

Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὐταὶ τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον.

Aristóteles parece defender que no es casual que a las mismas personas se les atribuyan por igual estas cuatro disposiciones —prudencia, entendimiento, comprensión e intelecto—. Dos son las características que examina Aristóteles para poder establecer una conexión clara entre estas cuatro disposiciones. La primera tiene que ver con la benevolencia (ἐπιεικής), pues esta no solo se atribuye a quien es comprensivo —e indulgente o considerado (συγγνώμων)—, sino también al prudente. El prudente, en cuanto sabe legislar correctamente en cada caso, es siempre benevolente en los casos que así lo ameriten, pues reconoce las limitaciones que tiene la legislación debido a su generalidad. Pero, además, la benevolencia se relaciona con todas estas disposiciones —y en especial con la prudencia—, porque “es común a todo lo que es bueno para con los demás”. La prudencia tiene que ver, principalmente, con las relaciones que establecen los seres humanos unos con otros; de aquí que el prudente pueda captar lo que es bueno para los seres humanos en general (cf.

1140b5-9), y hay ocasiones en las que “ver —y llevar a cabo— lo bueno para los seres humanos” es ser benevolente. Así también el político —en cuanto prudente— se encarga de lo práctico y particular, cuyas decisiones se ven expuestas a través del decreto (ψήφισμα),²⁰⁷ que siempre particular y aplicado a casos puntuales, por lo que Aristóteles lo considera “lo práctico en extremo” (cf. 1141b27). Así, todo acto de benevolencia se proclama a través de un ‘decreto (ψήφισμα)’,²⁰⁸ pues la benevolencia es “una rectificación de la ley que falla a causa de ser general” (1137b26-27).

Este distanciamiento de la ley general que supone el decreto, y que es reconocido gracias a la benevolencia, se debe, principalmente, a que todo aquello que es examinado por la prudencia —y por estas otras tres disposiciones relacionadas— es principalmente de carácter particular. Es justamente este particularismo el que va a llevar a Aristóteles a mostrar que estas cuatro disposiciones intelectuales están necesariamente interconectadas. Así continúa Aristóteles su explicación, en particular con el intelecto:

Pues todo lo realizable pertenece a lo particular, *i.e.*,²⁰⁹ lo último; en efecto, es preciso que el prudente conozca esto, y tanto el entendimiento como la comprensión son acerca de lo realizable, lo cual es último. (1143a32-35)

²⁰⁷ De acuerdo con Reeve (2012, 167) —quien a su vez sigue a Kontos (2009)—, Aristóteles utiliza la expresión ‘decreto (ψήφισμα)’ en un sentido especial, pues, además del sentido político habitual, según el cual este es el resultado de la deliberación del consejo (βουλή), esta expresión se utiliza para designar el resultado de la deliberación, en sentido más psicológico, como un tipo particular de ‘decisión (προαίρεσις)’. Esto se debe, principalmente, a que, según Reeve (2012, 168), Aristóteles concibe a los agentes y a las ciudades como sistemas télicos con estructuras similares (cf. EN, 1168b31-32).

²⁰⁸ Aunque, valga aclarar, no todo decreto surge, necesariamente, de un caso de ‘benevolencia’. Los decretos tienen el mismo origen de la deliberación: se trata de aquellos casos en los que se requiere actuar y no es claro cómo alcanzar lo que se quiere, o en los casos en los que es indeterminado lo que se debe hacer (cf. EN, 1112b8-9).

²⁰⁹ Siguiendo a Reeve (2013, 2014), leemos este καὶ como epexegetico, pues consideramos que Aristóteles quiere señalar una similitud bastante puntual entre estos dos términos, tratando de aclarar lo que significa el primero por medio del segundo en este contexto específico. La equivalencia entre ambos términos es ya reconocida por Ramsauer (1878, 409) y aceptada por Stewart (1892 II:72), si bien ha sido cuestionada, fuertemente, por Cooper ([1975] 1986, 183-186), pero cuyo argumento ha sido rebatido ya por Loudon (1991, 164-167). En las líneas siguientes, presentaremos nuestra propia versión para rechazar el argumento de Cooper.

ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα.

La principal razón que expone aquí para conectar estas cuatro disposiciones es que todas ellas, en la medida en que se refieren a la acción, y a 'lo realizable (τὰ πρακτά)',²¹⁰ se pueden caracterizar como 'particular (καθ' ἕκαστον)' y como lo 'último (ἔσχατος)'. Aristóteles señala que 'lo realizable' tiene ciertas características que hacen que siempre sea 'particular (καθ' ἕκαστον)', pues su universalización es imposible o solamente posible "de manera burda y esquemática (παχυλῶς καὶ τύπῳ)" (EN, 1094b20). Esto hace que sea, igualmente, imposible —o innecesario— sistematizar o clasificar 'lo realizable' en categorías absolutamente precisas, más allá de su valoración moral; pues, como el mismo Aristóteles afirma al inicio de la *Ética nicomaquea*,

[d]ado que las cosas que suceden son muchas y tienen toda clase de diferencias, y que unas nos conciernen más que otras, es evidente que diferenciar lo particular sería largo e interminable, por lo que tal vez sea suficiente hablar de manera general y de modo esquemático. (EN, 1101a24-28)

πολλῶν δὲ καὶ παντοίας ἔχόντων διαφορὰς τῶν συμβαινόντων, καὶ τῶν μὲν μᾶλλον συνικνουμένων τῶν δ' ἦττον, καθ' ἕκαστον μὲν διαιρεῖν μακρὸν καὶ ἀπέραντον φαίνεται, καθόλου δὲ λεχθὲν καὶ τύπῳ τάχ' ἂν ἰκανῶς ἔχοι.

Así, lo 'particular (καθ' ἕκαστον)' tiene una característica bastante paradigmática en el campo de la ética: diferenciar cada particular es "largo e interminable (διαιρεῖν μακρὸν καὶ ἀπέραντον)". Tenemos así muchas 'acciones particulares' —por llamarlas así—, pero cuya clasificación es difícil, im-

²¹⁰ Como señala Reeve —siguiendo a Smyth (1920, §472)—, el término griego τὰ πρακτά es ambiguo en todo el contexto de la ética aristotélica, pues se puede referir, o bien a (1) una acción ya realizada y acabada —cuyo significado se expresa por medio del participio simple en voz pasiva, 'lo realizado'—, o bien (2) a una acción meramente posible, 'lo realizable' (2012, 167). Preferimos aquí —y en general— este segundo sentido, porque el participio pasado en voz pasiva supone que la acción ya fue de hecho realizada, pero, como menciona Aristóteles, "no se delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y contingente (οὐδὲ γὰρ βουλευέται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου)" (1139b7-8). Por esta razón, preferimos más bien el futuro potencial 'las acciones futuras realizables' o, simplemente, 'lo realizable' para la expresión τὰ πρακτά.

sible o innecesaria.²¹¹ En buena medida, el hecho de que las ‘acciones particulares’ sean inclasificables conduce a que no pueda haber ‘conocimiento científico (ἐπιστήμη)’ de ‘lo realizable’, pues no se puede determinar con precisión a qué tipo de ‘género’ pertenece cada acción particular.

Pero ‘lo realizable’ no solamente es ‘particular (καθ’ ἕκαστον)’; además es lo ‘último’. En este caso, ‘último (ἔσχατος)’ adquiere un sentido bastante específico, similar a ‘particular (καθ’ ἕκαστον)’; ²¹² es aquello sobre lo cual hay percepción. Así lo señala Aristóteles cuando intenta distinguir la prudencia del conocimiento científico —que versa, en contraste, sobre lo universal—:

Es evidente que la prudencia no es conocimiento científico, pues, como hemos dicho, es acerca de lo último, ya que lo realizable es de tal clase. En efecto [la prudencia] contrasta con el intelecto, pues el intelecto es acerca de los límites, de los cuales no hay argumentos, mientras que [la prudencia es acerca] de lo último, de

²¹¹ Discrepamos, significativamente, en este punto de Reeve, quien, al respect, afirma: “But particulars are not just of one sort: they are the countable objects — canonically, primary substances — into which the world is carved up by forms, but they are also the forms themselves, which do the carving” (2012, 148). Según Reeve, en el contexto de las Éticas, es posible leer el ‘particular (καθ’ ἕκαστον)’ como un tipo de ‘sustancia primera’. De aquí concluye Reeve que haya una ambigüedad de tipo *type-token* [clase-instancia] en la expresión καθ’ ἕκαστον. Sin embargo, no puede considerarse que algo ‘realizable’ sea ‘algo particular’ en el mismo sentido en el que lo es una sustancia primera, principalmente, porque, como señalábamos en la nota anterior (n. 212), algo ‘realizable’ o una acción particular solamente se considera tal *en potencia*, pero no como una acción realizada ya; si se tratara de la acción ‘realizada’, tal vez sea posible estudiar esta acción —en cuanto sustancia primera, y algo determinado— por medio de algún tipo de ciencia específica —tal vez la historia o incluso la biología— (cf. *Rh.*, 1356b31). Pero mientras se estudie lo ‘realizable’ de manera proyectiva y potencial, más que retrospectiva, es fundamental examinarla en su particularidad y en su indeterminación, de manera que solamente se pueda estudiar o ‘proyectar’ la acción en cuanto *una instancia (token)*, pero no como una *clase (type)*. Si se considerara en cuanto *clase*, ya se trataría más bien de algún tipo de ‘universal (καθολού)’ (cf. *Top.*, 156b15). De aquí también que sea tan importante la conexión de lo realizable, en cuanto particular, con la percepción, pues “la percepción es de lo particular” (*Ph.*, 189a6); ahora bien, si todo lo realizable es particular, solamente se puede acceder a él a través de la percepción. Esto lo veremos en más detalle en la siguiente sección (§4.4).

²¹² Como bien afirma Bonitz, “logice ἔσχατον significat id quod ultimum est descendenti a summis generibus ad res individuas” (1870, 289). En este sentido, ἔσχατον es sinónimo de καθ’ ἕκαστον, en cuanto ambos desingan un particular en oposición a cualquier posible generalización que se pueda hacer de este.

lo que no hay conocimiento científico, sino percepción. Pero no [la percepción] de los propios, sino la que percibe que lo último de los objetos matemáticos es un triángulo, pues en tal punto hay que detenerse. Pero la prudencia es más esta [clase de] percepción; aquella es de otra clase. (1142a24-30)

ὄτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις. οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς²¹³ ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις²¹⁴, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

Vemos aquí que una de las diferencias fundamentales entre la prudencia y el conocimiento científico: la primera es sobre lo último (ἔσχατος), por lo que habría que inferir, por tanto, que el conocimiento científico sería acerca de lo opuesto a 'lo último'. En este caso, lo opuesto sería lo 'primero' —i. e., los 'principios'; tal como afirma Aristóteles unos capítulos antes, “cuando son conocidos los principios, se conoce científicamente (γνώριμοι αὐτῶ ὥσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται)” (1139b33-34; cf. *APo.*, 72a4-8). Así, el conocimiento científico es completamente distinto de la prudencia, pues, mientras que lo realizable es último y particular, conocer cien-

²¹³ Mantenemos ἐν τοῖς μαθηματικοῖς, contra la sugerencia de Bywater (1894), tal como lo recomienda Burnet (1900, 274). En este punto lo siguen Susemihl y Apelt (1903), y así lo mantienen en sus traducciones Irwin (1999), Crisp (2000), Broadie y Rowe (2002) y Reeve (2013, 2014).

²¹⁴ Proponemos leer ἡ φρόνησις (L^b) como hacen Reeve (2014, 281) y no ἡ φρόνησις (K^b). Leer ἡ φρόνησις traduciría “pues esta es más percepción que prudencia”, y ‘esta’ se referiría a la percepción en los objetos matemáticos (οἷα αἰσθανόμεθα), como nota Greenwood (1909, 109, n. 2). Si fuera así, esto contradeciría la relación que quiere establecer Aristóteles entre la prudencia y la percepción; además, tampoco tendría mucho sentido el contraste o la comparación directa entre percepción y prudencia. Tampoco parece muy adecuado leer ἡ ἢ φρόνησις, como lo propone Burnet (1900, 274) y lee Irwin (1999, 248); la traducción sería “[en los objetos matemáticos] habría más percepción que en la prudencia. Si bien parece una lectura plausible, da lugar a un problema de difícil solución: ¿por qué habría más percepción en la matemática que en la prudencia? Dada la importancia que tiene tanto la percepción como la experiencia en la prudencia, parece ser, más bien, al contrario. Si bien la lectura que hemos escogido puede dar lugar a este problema, hemos intentado mostrar en la traducción que no son estos los elementos que Aristóteles quiere comparar, sino que, más bien, queremos resaltar que lo que le interesa es mostrar la diferencia y el contraste entre dos tipos de percepción: el de la matemática y el de la prudencia.

tíficamente implica conocer a partir de principios, que son universales y necesarios. Esta diferencia inicial da lugar a un segundo punto importante: dado que todo lo que se conoce científicamente “se conoce por medio de demostración (δι’ ἀποδείξεως εἰδέναι)” (APo., 71b16-20), entonces hay algunos ‘conocimientos’ que respectan a la prudencia que se conocen sin demostración, es decir, de manera *inmediata*. Seguramente, hay cierto tipo de conocimientos que respectan a la prudencia que se adquieren mediante deducción —o incluso demostración—, pero lo representativo de la prudencia es que requiere algo distinto de estos conocimientos universales, propios del conocimiento científico. Tales conocimientos son, como hemos señalado anteriormente, de tipo ‘particular (καθ’ ἕκαστον)’; pero Aristóteles va más allá de decir que sean particulares, concluyendo que su conocimiento es *inmediato* —no mediado por deducción—, por lo que concluye que es, más bien, conocimiento de tipo perceptual.

De aquí que Aristóteles afirme que “la prudencia contrasta con el intelecto (ἡ φρόνησις ἀντίκειται τῷ νῷ)”. Es preciso advertir que el ‘contraste’ que quiere evidenciar Aristóteles no es, propiamente, una oposición entre intelecto y prudencia, pues el intelecto también ‘capta’ los principios del conocimiento científico de manera inmediata, por lo que afirma que “intelecto es acerca de los límites, de los cuales no hay argumentos (ὁ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος)”.²¹⁵ No es posible afirmar que los primeros principios se ‘captan’ o se ‘conozcan’ de manera *mediada* —i. e., por medio de deducciones o demostraciones—, porque si así fuera habría unas premisas —o ‘principios’— de tales principios, por lo que esta posibilidad parece inviable. Sin embargo, todo lo que se ‘conoce científicamente’ de manera mediada, más específicamente, se conoce por medio de demostración científica.

²¹⁵ ‘Límite (ὅρος)’ tiene aquí el sentido de ‘principio (ἀρχή)’, en cuanto principio del que parte el conocimiento científico (ἐπιστήμη) (cf. n. 164). En la siguiente sección, veremos en más detalle esta relación, más bien ambigua, entre el intelecto (νοῦς) y la prudencia (φρόνησις), que, en ciertos asuntos, se distancia, como es el caso de los *principios* del conocimiento científico; mientras que en otro sentido se asemeja, como sucede con la manera *inmediata* en la que se ‘conocen’ o se ‘captan’ dichos principios.

Así, el contraste con la prudencia es que, mientras que el conocimiento científico se fundamenta y depende exclusivamente de conocer a partir de ‘principios (ἀρχαί)’ —incluidas todas las características que tienen estos y que menciona Aristóteles en *Analíticos posteriores* 1, 2-4—, para la prudencia es fundamental el conocimiento de lo último (ἔσχατον), que se conoce a través de la percepción. De aquí la gran importancia que Aristóteles le concede a la experiencia en lo que respecta al prudente, justo unas líneas antes del pasaje que estamos revisando: “[...] la prudencia es sobre lo particular, lo cual llega a ser conocido a partir de la experiencia. Pero el joven no es experimentado, porque es un largo tiempo lo que construye la experiencia (τῶν καθ’ ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ’ ἐμπειρος οὐκ ἔστιν· πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν)” (1142a14-16). Así, la percepción importante sobre la cual se basa la prudencia es la percepción que da lugar a la ‘experiencia (ἐμπειρία)’.

Por esto termina Aristóteles distinguiendo dos clases de percepción: la matemática —o ‘científica’— y la que da la experiencia —que también da lugar a la prudencia—: “la prudencia es más esta [clase de] percepción; aquella es de otra clase (ἀλλ’ αὕτη μᾶλλον αἰσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ’ ἄλλο εἶδος)”. En este caso, “esta clase de percepción (αὕτη αἰσθησις)” se refiere a la expresión inmediatamente anterior; aquella percepción en la que hay que detenerse (στήσεται κάκει).²¹⁶ Esta percepción, como lo ha señalado anteriormente Aristóteles, es “lo último en el análisis [que] es lo primero

²¹⁶ Esta percepción se asemeja, según Broadie y Rowe, “to the perception of a geometer who sees, for example, a hexagon as consisting, finally, of triangles” (2002, 375). Así también lo reconoce Irwin, quien afirma que “the triangle is the last, i. e., the simplest mathematical figure” (1999, 247). Esta fue la interpretación propuesta ya por Michelet (1848, II:211-212). Sin embargo, creemos que Aristóteles no escoge el triángulo por estas razones. Tal como ya afirmaba Stewart en su comentario, “thus take τρίγωνον to be merely an example of the common sensible σχῆμα (κύκλος would have done equally well), and dismiss as untenable the view of Michelet and other commentators, that what the mathematician is here said to perceive is that ‘what is ultimate or simplest in geometry is the triangle’ —i. e. that all figures may be broken up into triangles. But surely, if the writer had been thinking of ‘that which is ultimate in geometry’, he would not have mentioned a *figure* at all, but a στιγμή” (1892, II:76). También consideramos que en este caso el “triángulo” es solamente un ejemplo de algo último (ἔσχατον), pero no por ser un triángulo, sino por ser algo sensible en el que el análisis matemático se detiene, al ver inmediatamente la respuesta al problema planteado.

en el orden de la generación (τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει)” (EN, 1112b23-24);²¹⁷ se trata, entonces, de la percepción previa a la realización de una acción particular, el momento en el que el prudente —o, simplemente, el ‘actuante’— reconoce qué es lo que ha de realizar.

Pero la percepción del matemático es significativamente diferente de la del prudente. En principio, la percepción del matemático no da lugar a la ‘experiencia (ἐμπειρία)’, pues, como afirma Aristóteles anteriormente, “los jóvenes pueden llegar a ser geómetras y matemáticos, y sabios en tales [saberes], pero no parecen alcanzar la prudencia (γεωμετρικοί μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ’ οὐ δοκεῖ γίνεσθαι)” (1142a12-13). Como Aristóteles aclara poco después, esto se debe a que en la matemática los principios se alcanzan, no mediante la experiencia, sino, más bien, ‘por abstracción (δι’ ἀφαιρέσεώς)’ (1142a18; cf. *Metaph.*, 1061a29-b4). En el análisis matemático, aunque se utilicen líneas y diagramas, la demostración o el resultado alcanzado no se hace únicamente sobre el triángulo dibujado, sino que la prueba es más general (*APo.*, 71a34-b3). Pero con respecto a la prudencia, lo que se percibe antes de la realización de una acción, y la decisión que se tome con respecto a un caso particular, no es de igual manera generalizable; justamente, el hecho de que no se pueda generalizar es lo que hace necesario deliberar. Así, lo que permite la experiencia con respecto a la prudencia no es simplemente abstraer algo de la instancia particular, sino identificar el principio en la instancia particular: “los principios [se alcanzan] a partir de la experiencia (αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας)” (1142a19). Esta es la diferencia sustancial entre los dos modos de percepción que presenta Aristóteles: es la misma experiencia de ciertas

²¹⁷ En ambos pasajes, tenemos una referencia directa al análisis matemático, lo que ha sido señalado como una conexión importante entre ambos pasajes ya por Stewart, quien, a propósito, afirma: “This ἔσχατον is a particular reached at last, and recognised as a means now to be taken for the attainment of the end in view. Thus the γεωμέτρης reaches a point at which the further διαίρεσις of his διάγραμμα may cease [...] The φρόνιμος likewise reaches a point at which he must say ‘here at last I must stop thinking, and begin to act. This is the right thing to do; it is unpleasant, perhaps; but it is right. I must do it’” (1892, II:76). Así, tanto el prudente como el matemático se “detienen” en su análisis cuando perciben algo, ese ‘algo’ que perciben es lo ἔσχατον.

situaciones particulares la que permite alcanzar los *principios* de lo *realizable* y, por tanto, alcanzar la prudencia; no se trata de abstraer matemáticamente de la percepción, sino de tener acceso a la percepción misma.

Hemos visto hasta ahora cómo confluyen en lo mismo la prudencia, el entendimiento y la comprensión. Aristóteles complementa estas subdisposiciones intelectuales incluyendo también el intelecto (νοῦς), pero esta inclusión tiene unas características bien particulares, porque, como acabamos de señalar, esta parece relacionarse más con el conocimiento científico que con la prudencia. Pasemos a ver cómo se relaciona el intelecto con la prudencia, y cómo este papel más ‘práctico’ del intelecto puede ser compatible con la versión puramente epistémica que Aristóteles ha hecho hasta ahora a lo largo del libro común *EN VI-EE V*.

4.4. El intelecto

En la lista de subdisposiciones cognitivas que componen la prudencia, aparece en último lugar el ‘intelecto (νοῦς)’. Este concepto es fundamental en todo el argumento que hemos estado presentando, en particular en este capítulo, pues es clave para la presentación del intelectualismo moral que hemos estado defendiendo en la ética aristotélica. El uso que Aristóteles da a esta expresión a lo largo de las distintas partes del libro común *EN VI-EE V* es bastante ambiguo y polifacético, aunque se contrasta bastante bien con el uso que el mismo Aristóteles hace del término en otras obras; así, el significado que tiene en los capítulos iniciales de los libros comunes (*EN VI-EE V 1-2*) contrasta con el que tiene en la parte final de *De anima* (III, 9-11), en un sentido bastante general, fundamentalmente como el ‘principio del movimiento’ de los seres humanos. Luego (*EN VI-EE V 3-8*) aparece el intelecto como una disposición intelectual, junto con la técnica, el conocimiento científico, la prudencia y la sabiduría, a la cual Aristóteles le dedica un capítulo específico (*EN VI-EE V 6*), cuyo sentido en estos pasajes se asemeja bastante al de *Analíticos segundos*, en cuanto el intelecto es la disposición que se refiere específicamente a los *principios* (ἀρχαί) del *conocimiento científico* (ἐπιστήμη). A continuación, presentaremos la versión del intelecto que aparece en *EN VI-EE V 11*, donde esta

aparece como una subdisposición cognitiva asociada directamente a la prudencia. Veremos cómo hace Aristóteles esta presentación y examinaremos e intentaremos dar una solución a los problemas que se dan entre esta presentación del intelecto y las versiones que Aristóteles ha hecho de ella en todo el libro común.

Dice así Aristóteles:

Y el intelecto es de lo último en ambas direcciones. Pues de hecho hay intelección de los límites primeros y de los últimos, pero no argumento; por una parte, [hay intelección] de los límites inmóviles y primeros en las demostraciones, pero, por otra parte, en lo realizable [hay intelección] de lo último, contingente y la segunda premisa. En efecto, tales son los principios de lo que es con una finalidad, pues las cosas generales se dan a partir de los particulares; y en verdad es preciso tener percepción de tales cosas, y tal [percepción] es intelecto. (1143a35-b5)

καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

Como habíamos señalado anteriormente (cf. §4.3.4, n. 218), la relación del intelecto con la prudencia es ambigua; de cierta manera, se opone, pero de otra se asemeja. Y se opone en cuanto este establece los primeros principios del conocimiento científico. Pero se asemeja a la prudencia en cuanto es capaz de reconocer los principios de 'lo realizable', principalmente a través de la percepción. Esto se debe fundamentalmente a que la función del intelecto es conducir de lo particular a los principios. En efecto, no es solamente la disposición por medio de la cual se conocen los primeros principios del conocimiento científico; además es la disposición por la que se conocen, también, los principios de lo realizable, pues "en lo realizable [hay intelección] de lo último, contingente y la segunda premisa. En efecto, tales son los principios de lo que es con una finalidad (ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ)". Este pasaje ha apoyado normalmente la idea de que el intelecto 'capta' los

principios de la acción de manera inductiva o cuasiinductiva.²¹⁸ Si bien el pasaje puede ser leído de otra manera: en este caso, el ‘principio (ἀρχή)’ es el inicio o punto de partida de la acción, pero no su ‘causa’.²¹⁹ Escoger una lectura adecuada de este pasaje tan complejo es clave para comprender tanto la relación entre el intelecto y la prudencia como el papel del intelecto en la acción misma. La lectura que queremos proponer a continuación de este pasaje, y del rol del intelecto en la acción, intenta superar la diferencia entre estas dos lecturas, pues, como reconoce el mismo Aristóteles al comienzo del pasaje, “el intelecto es de lo último en ambas direcciones (ὁ νοῦς τῶν ἔσχατων ἐπ’ ἀμφοτέρα)”. Esto quiere decir que el intelecto conecta, por un lado, con los universales, y por otro, con los particulares. La difícil interpretación de este pasaje tiene que ver con que en la acción no es clara la relación universal-particular, interpretación que aquí queremos proponer para poder determinar cuál es el rol del intelecto en la acción.

4.4.1. Intelecto y los principios de lo ‘realizable’

En primer lugar, hay que tener en mente que, aunque ‘lo realizable (τὰ πρακτά)’ no sea conocimiento científico, ni proceda de manera demostrativa, aun así tiene principios, y a tales principios se accede igualmente a través del intelecto. Veamos, primero, cómo se ‘conocen’ los primeros principios del conocimiento científico para detallar mejor cómo se conocen también los principios de lo realizable. Aristóteles explica en *Analíticos posteriores* II, 19 la manera en la que se ‘conocen’ los primeros principios de la ciencia. Afirma allí lo siguiente:

Al quedar fijo [por la percepción] un indiferenciado, [se fija] en el alma un universal primero (pues, aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal, *v.g.*, el hombre, pero no el hombre Calias), y a su vez se fija en estas

²¹⁸ Así lo afirman Greenwood (1909, 51), Sorabji ([1973] 1980, 214) y Dahl (1984, 44).

²¹⁹ Propuesta por Cooper ([1975] 1986, 44, n. 52) y seguida por Broadie y Rowe (2002, 378-379). Cooper se apoya, principalmente, en un pasaje de *De anima*, en el que Aristóteles afirma que “lo último es el inicio de la acción (τὸ δ’ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως)” (*DA*, 433a16-17). Aristóteles estaría utilizando el término ‘lo último (τὸ ἔσχατον)’ con el mismo sentido en ambos pasajes.

cosas, hasta que se fije lo universal e inmediato, *v.g.*, tal animal, hasta que “se fija” animal, y de igual manera con esto. Es evidente que para nosotros necesariamente se conocen los principios por inducción; pues, en efecto, de esta manera la percepción produce lo universal. (*APo.*, 100a15-b5)

στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ’ ἕκαστον, ἢ δ’ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ’ οὐ Καλλίου ἀνθρώπου)· πάλιν ἐν τούτοις ἴσταται, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ σῆι καὶ τὰ καθόλου, οἷον τοιονδὶ ζῶον, ἕως ζῶον, καὶ ἐν τούτῳ ὡσαύτως. δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γινώριζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

Así, la percepción conduce a los principios del conocimiento científico por medio de la inducción. Esto es posible en buena medida por la conexión esencial que hay entre los particulares y los universales; dicha conexión esencial hace posible que, “aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal”. Así, la percepción, en el ámbito científico, conduce del particular al universal, debido a que el particular es, de cierta manera, un universal, pues toda sustancia primera es, al mismo tiempo, una sustancia segunda al pertenecer a un género o una especie determinada (*Cat.*, 2a12-35). Esta conexión se da, a su vez, porque el intelecto da lugar a cierto proceso, en el que se identifican ciertas sustancias primeras como ‘idénticas’ para que todas ellas califiquen como una sustancia segunda —ya sea género, ya sea especie—. Este proceso de generalización o de pasar de lo particular a lo individual es llamado en este contexto específico ‘inducción (ἐπαγωγή)’, el cual se da, incluso, en la abstracción matemática (ἀφαίρεσις) (*APo.*, 81b2-5).²²⁰

Sin embargo, la ‘inducción’ se da únicamente en el ámbito del conocimiento científico; en el de ‘lo realizable’, el proceso es distinto y no es posible

²²⁰ Según Barnes, para que se dé la inducción, también hace falta la abstracción: “Presumably some process of abstraction is required to move from the several primitives to the single secondary universal” (1993, 267). Así también lo afirma Bäck, quien ha examinado en mucho detalle la relación entre inducción, intelecto y abstracción: “[...] those said by abstraction’ do arise by induction, whereby a universal is apprehended from a prior acquaintance of the relevant singulars, and from abstractions, where items that are not separate *in re* are treated as if they were separate. This is how Aristotle views universals” (2014, 197).

determinar de la misma manera los universales a partir de los particulares, si bien Aristóteles acepta que, con respecto a los principios prácticos, también “las cosas generales se dan a partir de los particulares”, y esto se debe a que “en lo realizable hay intelección de lo último, contingente y la segunda premisa”. Una primera diferencia clave entre la relación intelecto-conocimiento científico e intelecto-prudencia²²¹ es que, mientras que en el primer caso el intelecto ‘capta’ los principios, con respecto a lo realizable “hay intelección de la *segunda premisa*” —de un silogismo práctico—.

La “segunda premisa” del silogismo práctico es una premisa sobre lo ‘posible’ (δύνατον), en contraposición con la premisa del primer tipo, que sería la premisa sobre lo ‘bueno’ (ἀγαθόν), tal como afirma Aristóteles en *De motu animalium* (MA, 701a23-25). De entrada, es muy extraño y poco evidente vincular la intelección con lo ‘posible’, sobre todo porque esta disposición, al establecer los primeros principios del conocimiento científico, parecería estar relacionada no con lo ‘posible’, sino con lo ‘necesario’ (ἀναγκαῖον). Sin embargo, esto parece deberse no tanto a una característica propia de la intelección misma, sino al tipo de principio al cual se refiere la intelección en este segundo caso. Como menciona Aristóteles al comienzo del libro común EN VI-EE V (1139a8), hay dos tipos de principios: unos son necesarios —que corresponderían con los principios del conocimiento científico—, pero otros son contingentes; ambos tipos de principios corresponden a las dos partes ‘rationales’ del alma: la ‘científica’ (ἐπιστημονικόν) y la ‘calculativa’ (λογιστικόν) —a la que también llama ‘deliberativa’ (βουλευτικόν) (cf. §4.2.1)—. Lo que recuerda Aristóteles en el pasaje que estamos examinando es que el intelecto se encarga de los principios de ambas partes del alma.

De aquí también que Aristóteles afirme que estos principios de los que se encarga el intelecto, con miras a la acción, sean “los principios de lo que

²²¹ Normalmente, se ha asociado esta relación entre el intelecto y la prudencia con el ‘intelecto práctico’ (νοῦς πρακτικός) —como aparece en DA III, 10 o MA 7—, como si fuera una disposición completamente distinta del intelecto teórico. Sin embargo, en general, los intérpretes y comentaristas de la obra de Aristóteles sostienen más bien que se trata de una misma facultad con diferentes capacidades. Así afirma Caston (1999, 203), Broadie (1991, 237). A continuación, defenderemos una posición similar, aunque con un argumento sustancialmente distinto del de estos autores.

es con una finalidad (ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἕνεκα αὐταί)”. En este contexto, la expresión ‘lo que es con una finalidad (τὸ οὐ ἕνεκα)’ es equivalente a ‘lo realizable’; presumiblemente en oposición a lo que afirma en *EN VI-EE V*, 2: “El principio de la acción es la decisión —[principio] como origen del movimiento, pero no aquello con vistas a lo cual [se actúa] (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις —ὄθεν ἢ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὐ ἕνεκα—)” (1139a31-32). Ahora Aristóteles estaría hablando del ‘principio’ en este segundo sentido: en cuanto la ‘finalidad’ —o ‘aquello por lo cual se actúa (οὐ ἕνεκα)’ y tal como lo menciona en estos primeros capítulos— es “el bien actuar, y el deseo es de esto (ἢ εὐπραξία τέλος, ἢ δ’ ὄρεξις τούτου)”.²²² Así, con respecto a ‘lo realizable’, el intelecto conecta lo particular y contingente con la finalidad del ‘buen vivir’ —i. e. ‘la felicidad’—.

Así, la conexión del intelecto con la *segunda premisa* —que versa sobre lo ‘posible’— es el hecho de que el intelecto determina los principios de la parte calculativo-deliberativa del alma, principalmente a través de la deliberación, que conduce a alcanzar este ‘fin’. Ahora bien, todo ‘deseo deliberado’ supone una deliberación previa. El intelecto no es propiamente la disposición que conduce a la ‘decisión’ resultado de la deliberación, pues la deliberación no necesariamente es ‘buena deliberación’, tal como señala Aristóteles en *EN VI-EE V*, 9. El prudente solamente realiza ‘buena deliberación’, que es, a su vez, en la que interviene el intelecto práctico. Sin embargo, el intelecto no es la subdisposición de ‘discernir (κρινεῖν)’, pues esta función la cumple tanto el entendimiento como la comprensión. Como señala Aristóteles en la sección que estamos analizando, “es preciso tener percepción de tales cosas, y tal [percepción] es intelecto (τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὐτῆ δ’ ἐστὶ νοῦς)”. Aristóteles no puede estar equiparando el intelecto a la percepción, pues tal afirmación iría en contra de toda su psicología. Lo que parece estar señalando es que el intelecto tiene un papel cercano a la percepción; papel mucho más cercano que el entendimiento o que la comprensión que son más “discernidoras”, en lo que radicaría su diferencia. Para poder examinar, entonces, en más detalle esta relación entre intelecto y percepción, en la siguiente sección presentaremos una

²²² Véase nuestra interpretación de esta oración en §4.2.1.

aproximación a la relación percepción-intelecto práctico por medio de la ‘imaginación (φαντασία)’,²²³ tal como aparece en *De anima* III.

4.4.2. Intelecto, imaginación y percepción

Según Aristóteles,

Las imágenes se dan como cosas percibidas para el alma intelectual; y al afirmar o negar lo bueno o lo malo, persigue o huye. Por esta razón el alma nunca entiende sin imagen. (*DA*, 431a14-17)

τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

La imaginación —y las imágenes (τὰ φαντάσματα), más específicamente— se presenta aquí con un papel mediador con respecto a la relación entre percepción e intelecto. En este caso puntual, la mediación es sobre todo con la percepción —afirmación o negación— de lo bueno y lo malo; lo que establece una conexión directa con el pasaje del inicio del libro común *EN VI-EE* V, 2. Sobre este pasaje es clave para nuestra interpretación la nota de Boeri en su traducción:

²²³ En buena medida, esta conexión se la debemos a MacIntyre, quien afirma al respecto que “todo razonador práctico debe ser capaz de imaginar diversos futuros posibles para él, imaginarse avanzando desde el momento presente en diferentes direcciones, porque la existencia de futuros alternativos y diferentes ofrece conjuntos de bienes alternativos o bienes diferentes, y distintos modos posibles de florecimiento. Es importante que todo individuo sepa visualizar tanto futuros próximos como distantes y que, aunque sea improvisadamente, piense los probables resultados futuros de uno u otros comportamientos. Para ello no solo hace falta conocimiento sino también imaginación” ([1999] 2001, 93). MacIntyre, si bien no hace una interpretación literal de los textos aristotélicos, sí se inspira en ellos en su propuesta, para la cual sigue también la interpretación de Tomás de Aquino (S. T., I:q. 78, a. 4), pero que se encuentra ya en los comentarios a *De anima* de Pseudo-Simplicio (*in de An.*, 265-266) y de Filópono (*in de An.*, 558-560); si bien estos dos últimos comentaristas no consideraban que el intelecto práctico y el teórico fueran tan similares, como proponemos aquí. En buena parte, coincidimos también con el análisis que hace Moss sobre la conexión entre el ‘bien aparente’ y la imaginación, quien defiende, fuertemente, que estos dos tienen un vínculo muy importante, en particular, con las virtudes de carácter y con la felicidad en general (2012, 163-199); aunque nuestra posición es considerablemente más intelectualista que la de esta intérprete, pues, como mostraremos más adelante, defendemos una relación mucho más estrecha entre la imaginación y el intelecto de la que esta autora expone.

[...] perseguir algo porque se cree que es bueno es afirmarlo; evitar algo porque se cree que es malo es negarlo o, dicho de otro modo, la persecución es a la afirmación como la evitación [huida] es a la negación (1139a21-22). Lo que Aristóteles parece querer dejar en claro en la analogía es que cuando uno afirma o niega una noción práctica o evaluativa (bueno, malo, etc.) se produce un cierto movimiento en el plano de la acción, a diferencia de lo que sucede en el caso del uso teórico de la razón: de la afirmación de una proposición (o de dar por cierta una proposición) no se sigue nada en el plano práctico.

Así, desde un punto de vista puramente teórico, la percepción es neutra. De ella no se hace ninguna valoración; simplemente, se pasa de esta percepción, que es particular, a un universal. Pero la percepción, desde un aspecto más bien valorativo, puede ser ‘buena’ o ‘mala’; si bien es la misma percepción —que da lugar a una imagen—, esa percepción o esa imagen tienen un doble aspecto. Pero ese doble aspecto proviene de cierta característica propia, ya no del objeto mismo percibido, sino de una disposición o capacidad del alma que percibe. Unas líneas antes Aristóteles afirma lo siguiente:

Percibir es similar a simplemente afirmar o a entender; pero cuando se percibe algo placentero o doloroso, [el alma] persigue o huye como si afirmara o negara. Y sentir placer o dolor es activar el término medio de la percepción con respecto a lo bueno o lo malo en cuanto tal. (DA, 431a8-12)

τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα.

Como señala Ross en su comentario a este fragmento, “activar el término medio de la percepción” hace referencia a un pasaje anterior (DA, 424a4), en el que Aristóteles señala que se percibe un “término medio” entre dos opuestos —caliente-frío, húmedo-seco, duro-blando, etc.—. Pero “percibir algo como placentero o doloroso” es “activar” la valoración de la percepción respecto de lo “bueno” o lo “malo”. Es, por tanto, esta “percepción” respecto de lo placentero-doloroso lo que inicia toda valoración posible del objeto percibido en términos prácticos —podríamos decir, incluso, en términos morales—. Así, en sentido teórico, un objeto parti-

cular φ se percibe como un universal Φ —de aquí que Aristóteles afirme en *APo* II, 19 que, “aunque se perciban particulares, la percepción es de lo universal” —; pues en la percepción son indiferenciables φ de Φ . Pero en un sentido práctico, el mismo objeto particular φ se percibe de otra manera: como ‘placentero’ o ‘doloroso’. Justo enseguida de este pasaje continúa así Aristóteles:

Y tanto la huida en acto como el deseo [en acto] son lo mismo, y no son distintos la capacidad de desear y de huir, ni entre ellos ni de la capacidad de percibir; aunque su ser es diferente. (*DA*, 43 1a12-14)

καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτό, ἢ κατ’ ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ’ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.

Así, lo que afirma Aristóteles es que las actividades de desear, de huir o de percibir son exactamente la misma actividad; no se pueden diferenciar entre ellas ‘en tanto actividad (κατ’ ἐνέργειαν)’. Su diferencia es en cuanto ‘ser’ —*i. e.*, en cuanto forma y definición—. ²²⁴ Así, si bien la actividad es la misma, es distinta la manera de describir la actividad en cada uno de los casos. En efecto, aun cuando sentir un pinchazo y sentir el dolor del pinchazo son de hecho la misma ‘actividad’, se pueden describir de manera distinta; en un caso, solamente recurriendo al aspecto perceptual —sentir el pinchazo—, pero en el otro añadiendo la valoración con respecto a la percepción —sentir el dolor—.

Para Aristóteles, la conexión que hay entre el universal y la sensación se debe a que hay dos modos de conocer, que se oponen entre sí. Afirma Aristóteles lo siguiente:

Llamo anteriores y más conocidas para nosotros a las cosas más cercanas a la percepción; mientras que las anteriores y más conocidas por naturaleza son las

²²⁴ Así lo afirma Hamlyn (1993, 146), quien, al respecto dice lo siguiente: “Aristotle’s point over actual avoidance and desire is probably that the same movement can be viewed as a case of seeking one thing and avoiding another (*cf.* on 425b26 ff.)”. Hicks (1907, 529) sostiene, por su parte, que ambas capacidades son “lógicamente distintas” y remite al mismo pasaje que Hamlyn, en el que se afirma esto mismo con respecto al órgano de la percepción y la capacidad: que son lo mismo, pero su ‘ser’ es diferente.

más lejanas. Y las más lejanas son más universales, mientras que las particulares son las más cercanas, y estas se oponen entre sí. (*APo.*, 72a1-5)

λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις.

Así pues, la percepción de lo particular es lo 'anterior y más cognoscible para nosotros' que se opone a lo 'más cognoscible por naturaleza'. Si bien lo que se percibe es lo mismo, el modo en que este se conoce es distinto en cada caso, o bien como particular (ϕ), o bien como general (Φ). Ahora bien, con respecto a la percepción de lo 'placentero' y lo 'doloroso', sucede algo distinto. Si bien para Aristóteles estos no son lo mismo que lo 'bueno' y lo 'malo' (cf. *EN*, 1095b2-4), sí conservan una conexión igual a la que se da entre lo percibido y los principios del conocimiento científico: placer y dolor son 'lo más cognoscible para nosotros ($\gamma\nu\omega\rho\iota\mu\alpha$ ἡμῶν)', mientras que bien y mal son 'lo más cognoscible sin más ($\gamma\nu\omega\rho\iota\mu\alpha$ ἀπλῶς)'. Así, si el intelecto es lo que permite 'ver' el universal en el particular sensible, de la misma manera es lo que permite 'ver' lo bueno que hay que perseguir o lo malo que hay que evitar en el placer o el dolor que hay en una percepción particular. En el caso de lo realizable, aunque lo que se 'perciba' sea placer o dolor, lo que se 'intelige' es lo bueno o malo. De este modo, el 'intelecto teórico' no se distinguiría del 'intelecto práctico' ni por ser una disposición o capacidad completamente distinta y separada de este ni por llevar a cabo funciones o actividades completamente distintas: en ambos casos, su función es la misma: conducir de "lo más cognoscible para nosotros" a "lo más cognoscible sin más"; pero, en el caso de la percepción práctica —expuesta por medio de la la díada placentero-doloroso—, y de lo realizable, lo 'más cognoscible sin más' es el 'bien actuar ($\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\alpha$)' —i. e., la felicidad—. ²²⁵

²²⁵ Una tesis similar aparece en Sorabji ([1973] 1980, 206-207), si bien hemos tratado de centrarnos mucho más en la relación del intelecto con la percepción y la imaginación, que Sorabji no tiene tanto en cuenta. Una tesis similar a la nuestra ha sido defendida en la interpretación que hace Tomás de Aquino del intelecto aristotélico en Naus (1959, 156-157), aunque no dependemos de sus argumentos.

Aquí se vuelve sumamente importante el papel de la imaginación para conducir de lo placentero-doloroso a lo bueno malo, pues es el uso de las imágenes, y la proyección en el tiempo de estas imágenes, como se puede conducir de lo primero a lo segundo. Al respecto, Aristóteles afirma lo siguiente:

El intelecto entiende las formas en las imágenes, y, como en tales casos, este [el intelecto] distingue lo que hay que perseguir y de lo que hay que huir, y aparte de la percepción, cuando se encuentra entre imágenes, se mueve [persiguiendo o huyendo]. Como, por ejemplo, si se percibe una antorcha que [está] encendida, al ver que se mueve se sabe [mediante sentido] común que es el enemigo. Pero a veces se calcula y delibera sobre lo futuro en relación con el presente por medio de las imágenes o los pensamientos que se tienen en el alma, como si se les estuviera viendo. Y cuando dice que allá está lo placentero o lo doloroso, persigue o huye de esto —y en general con respecto a lo realizable—. Y lo que no tiene que ver con lo realizable, la verdad y la falsedad se da en la misma clase que lo bueno y lo malo; aunque se diferencian en que [lo uno] es [bueno o malo] sin más, lo otro es [bueno o malo] para alguien. (*DA*, 43 1b2-12)

τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκεῖνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἢ, κινεῖται· οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον²²⁶ γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὡσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλευέται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει -καὶ ὄλως ἐν πράξει. καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί.

Aristóteles introduce en este pasaje dos elementos clave en nuestra explicación: el primero tiene que ver con el papel de la imaginación: es similar al de la percepción, en cuanto es según lo cual el intelecto ‘mueve’ a la acción, bien sea persiguiendo algo, bien sea huyendo de él. El ejemplo de la antorcha resulta bastante sencillo: si veo la antorcha que se mueve,

²²⁶ Aceptamos aquí la lectura de Ross (1961), aunque no desconocemos la dificultad de este pasaje y sus posibles interpretaciones, que aparecen ya en Hicks (1907, 539), son expuestas muy bien por Boeri (2010, n. 379).

reconozco inmediatamente que viene el enemigo.²²⁷ Paso de una percepción, que en principio no tendría contenido alguno —como ‘percibir una antorcha que se mueve’— a hacer la ‘inferencia’ de que viene el enemigo y, por tanto, hay que huir. Es importante resaltar que, cuando hablamos de ‘inferencia’, no nos referimos necesariamente a una deducción o una inducción puramente teórica. La ‘inferencia’ en este caso habría que entenderla como ‘calcular (λογίζεται)’ o ‘deliberar (βουλεύεται)’²²⁸ con respecto a lo que es preciso llevar a cabo. La percepción es el *detonador* que inicia un proceso que concluye con la persecución o la huida; pero no necesariamente es la percepción este detonador. También puede serlo la imaginación, que funciona “como si estuviera viendo” —i. e. percibiendo—. Así, la ‘imagen (φάντασμα)’ —ya sea la que se produce con la percepción inmediata, ya sea la que se tiene previamente en la imaginación gracias al recuerdo— inicia el proceso que concluye con la acción. Por lo que esta ‘imagen’ se vuelve fundamental en la deliberación: es según la cual se *proyecta* el futuro.

Ilustremos esto brevemente: supongamos a un sujeto *s* que, en un día caluroso, tiene mucha sed. Se encuentra frente a una tienda y examina de todas las posibilidades que tiene al frente cuál será la mejor opción para satisfacer su sed, y decide tomar el producto *p*. En este caso, es la *percepción* de *p* lo que lo impulsa o lo mueve a decidirse por tomar dicho producto, si bien su sed es previa incluso a haber llegado a la tienda; aquí el punto importante es que *s* no escoge *p* sino hasta que lo percibe; hasta que ve en ella una acción realizable. Retrocedamos brevemente la acción al momento anterior de que *s* llegara a la tienda. Supongamos que *s* ya ha probado previamente *p*, y sabe que este producto le quita la sed y se encuentra entre una de sus bebidas favoritas. *s* se dirige a la tienda porque

²²⁷ Como señala Hicks (1907, 539), se trata de una convención según la cual, si la antorcha está quieta, vienen amigos, pero si se mueve, vienen enemigos (cf. *Th.*, II 94, III 22, 80, VIII 102).

²²⁸ De nuevo, aparecen juntos estos dos términos, por lo que, como hemos afirmado antes, ambos términos son correlativos (cf. 1139a12-13). En este caso, al igual que en las *Éticas*, ‘calcular’ no se trata de hacer ‘cálculos matemáticos’ (cf. §4.2.1), sino que su significado está directamente asociado con ‘deliberar’. De igual manera, la ‘inferencia’ tampoco se trataría de una inferencia deductiva.

supone —imagina— que en la tienda hay el producto *p*; en este caso, no es la percepción directa de *p*, sino la *imagen* que *s* tiene de *p* la que lo mueve a dirigirse a la tienda a buscar *p*. Son dos momentos distintos de la acción; de *la misma* acción que está movida por el mismo deseo: la satisfacción de la sed de *s*.

Volvamos por un momento a los dos tipos de premias del silogismo práctico: una que es con respecto a lo bueno, y otra con respecto a lo posible (MA, 701a23-25). Aristóteles afirma en EN VI-EE V, 11 que el intelecto tiene que ver con la segunda premisa, *i. e.*, la que se refiere a lo posible. Hemos visto que el intelecto teórico conduce de la percepción a los principios del conocimiento científico, mientras que el intelecto práctico conduce de la percepción o de la imaginación a ‘lo bueno’. Cabe señalar que no hay imaginación sin una percepción previa (DA, 427b15-16), aunque habría que añadir a esto que, si bien la percepción es involuntaria, la imaginación sí es voluntaria (DA, 427b17-20). Por esto, dado que la deliberación también lo es, entonces es la imaginación más que la sola percepción la que da lugar a cualquier proceso deliberativo, si bien es imposible imaginar algo sin haber tenido una percepción previa de ello. Ahora bien, con respecto a la deliberación, afirma Aristóteles que quien delibera, “si imagina que es posible, emprende la acción (ἐὰν δὲ δυνατόν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πράττειν)” (EN, 1112b26-27).²²⁹ Si en este

²²⁹ Consideramos que, en este pasaje, la expresión φαίνεται tiene lo que Moss llama un ‘sentido técnico’, en el que estaría directamente relacionado con el ‘bien aparente’ (Moss 2012, 5, 138-141). Extrañamente, este pasaje no es citado por esta autora, pero muestra de manera muy concreta la conexión que hay entre la deliberación, lo ‘posible’ y la imaginación. Valga la pena señalar que Moss rechaza por completo el intelectualismo, a diferencia de lo que aquí queremos proponer, pues, según Moss, para alcanzar la felicidad, es suficiente la habituación y el ‘bien aparente’, en un tono significativamente humeano. De acuerdo con su interpretación, la posición aristotélica sería perfectamente compatible con la humeana, según la cual “[1]a razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume 1977 II.3.§3.4). Al rechazar un carácter “directivo” a la razón y el intelecto, Moss termina dando un papel puramente instrumental a estos, lo que resulta contrario con la teoría aristotélica, o al menos bastante problemático, como ya lo señala Natali (2013). El punto que intentamos defender, en oposición con la lectura que hace Moss, es que la distinción entre ‘razones’ y ‘pasiones’ de corte humeano resulta anacrónica para la ética aristotélica. En Aristóteles, esta distinción no es tan clara, y como hemos

pasaje Aristóteles utiliza ambas expresiones —‘posible (δυνατόν)’ e ‘imaginar (φαίνεσθαι)’— en el sentido técnico que utiliza en otros tratados, estaría haciendo explícito, por una parte, que lo ‘posible’ de la segunda premisa del silogismo práctico es una explicitación del proceso deliberativo. Pero, además, estaría haciendo explícito que en el proceso deliberativo es clave el uso de la imaginación, pues a través de ella podría el agente explorar si lo que quiere llevar a cabo es realizable o no o si es mejor llevar a cabo algo distinto.

Cuando se trata de la realización de lo ‘posible’, es clave el uso de la imaginación para poder examinar y evaluar si la acción realizada efectivamente alcanzará el fin. En este sentido, es que el intelecto —en este caso el intelecto práctico— cumple un papel importante, pues es el que evalúa si lo ‘posible’ efectivamente alcanza el fin. Volvamos al pasaje con el que iniciamos esta sección: “[...] en lo realizable [hay intelección] de lo último, contingente y la segunda premisa. En efecto, tales son los principios de lo que es con una finalidad (ὁ δ’ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἔνεκα αὐται)” (1143b2-3). Señala Aristóteles que en lo realizable —en el ámbito de lo realizable— hay “intelección de lo último”. Habíamos mencionado también que hay dos lecturas de a qué se refiera Aristóteles con esta expresión, una de ellas veía esta “intelección” como un proceso psicológico

intentado analizar en todo este capítulo, el ‘principio gobernante’ es mucho más complejo que solamente la razón o solamente la pasión —o el deseo—, y resulta ser más bien una conjugación bastante compleja de ambos. Aristóteles articula ambos elementos en la prudencia, pero la prudencia sola, por sí misma, no puede *establecer* los fines, y en esto Moss acierta. Pero la ‘acción correcta’, y la *phronesis*, requiere un elemento intelectual adicional, que *vea* los fines, y si bien ese *ver* los fines es lo que llamaremos una ‘percepción moral’ —pues se trata de *ver* ‘lo placentero’, e. g. ‘lo bueno’—, ese *ver*, como toda percepción, tiene unos presupuestos de tipo intelectual, fundamentados principalmente, en la conexión que hay entre la percepción y la intelección. Además, como veremos en la parte final, tal *ver* lo bueno supone una labor por parte de la sabiduría, aunque sea una labor meramente contemplativa; pues la labor práctica, la de *realizar* lo bueno, está únicamente en manos de la prudencia. Con la sabiduría y la prudencia, sucede lo mismo que en el caso de la medicina y la salud: así como el médico ‘ve’ la salud, lo que logra es la cura (1145a6-11; EE, 1249a20-b3).

según el cual se *capta* el fin.²³⁰ La otra consideraba que el papel del intelecto es simplemente ver el *punto de partida* o *inicio* de la acción, sin que el intelecto tuviera un papel significativo en la comprensión de los fines.²³¹ El punto de esta lectura antiintelectualista es que no es posible *adquirir* los fines por medio del intelecto o que este no puede *proveernos* los fines (Moss 2012, 190). La lectura de esta segunda posición es gramaticalmente adecuada, y habría que traducir el texto de esta manera: “En efecto, tales son los puntos de partida de lo que es con una finalidad”. Sin embargo, en una acción, el *punto de partida* tiene unas características de tipo motivacional que dan lugar a la acción misma. Si el intelecto es tomado como un *punto de partida*, debe tener ciertas características que impulsen o que conduzcan a la acción, y afirmar que el intelecto es un punto de partida es suponer que tiene un papel motivacional sobre la acción. Ahora bien, tanto en *De anima* como en *De motu animalium*, Aristóteles afirma que el intelecto es ‘principio’ de la acción en este sentido; si bien, no es el mero intelecto. Dice en *De anima* que “parece que son dos los [principios] motores: deseo e intelecto (Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινούντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς)” (DA, 433a9), aunque más adelante aclara esta afirmación:

El intelecto [que es principio motor] es calculador del fin, *i.e.*, el [intelecto] práctico; se distingue del teórico por su finalidad. Y todo deseo es acerca de un fin; en efecto, el deseo mismo es principio del intelecto práctico, y lo último es principio del movimiento. De modo que es razonable que parezcan ser dos los motores: el deseo y el pensamiento práctico; pues el deseo mueve, y por esto el pensamiento mueve, porque el principio de este es el objeto deseable. Y cuando mueve la fantasía, no lo hace sin deseo. Ciertamente, el motor es uno: la capacidad de desear. En efecto, si son dos los que mueven, intelecto y deseo, mueven en virtud de una forma común, pues el intelecto no parece mover sin deseo. (DA, 433a14-24)

²³⁰ Greenwood (1909, 51), Sorabji ([1973] 1980, 214) y Dahl (1984, 44) sostienen, desde un punto de vista intelectualista, que el intelecto tiene un papel fundamental en la comprensión o captación de los fines.

²³¹ Cooper ([1975] 1986, 44, n. 52), Broadie y Rowe (2002, 378-379) y Moss (2012, 190) rechazan el supuesto intelectualista según el cual el *fin* es captado por medio del intelecto, sino que es simplemente objeto de deseo, pero nunca de intelección.

νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἕνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὐτὴ ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούμενα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ· τὸ ὄρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτὸν. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινή, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. ἐν δὴ τι τὸ κινεῖν, τὸ ὄρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνουν εἶδος· νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως.

El problema de la lectura no intelectualista es que estaría eliminando cualquier posible papel del intelecto como principio de la acción en cuanto *motor* y elemento motivacional de la acción, haciendo énfasis en que el principio es la ‘capacidad de desear (τὸ ὄρεκτικόν)’ relacionada exclusivamente con el deseo. Pero Aristóteles afirma que el deseo va acompañado, o bien de imaginación, o bien de intelecto,²³² por lo que la ‘capacidad de desear (τὸ ὄρεκτικόν)’ no se puede dar sin alguno de estos dos. Así, el intelecto práctico, que mueve con vistas a un fin, es práctico porque comparte una ‘forma común (κοινὸν εἶδος)’ con el deseo: ambos comparten la misma ‘forma (εἶδος)’. Ahora bien, es claro que el intelecto se ocupa de ‘formas’, pero lo que Aristóteles indica en este pasaje es que el deseo también. El deseo no es deseo *sin más*; siempre es deseo *de algo*, y ese *algo* es justamente la ‘forma (εἶδος)’ de este.²³³ La ‘capacidad de desear (τὸ

²³² No es claro en este pasaje cuál es la diferencia entre imaginación y deseo, pero podemos seguir la hipótesis de Ross, quien, a propósito, afirma: “[...] the desire itself may be initiated either by φαντασία, as it always is in the lower animals, and sometimes in man, or by νοῦς, as sometimes is in man. In other words, animals always acts irrationally, man acts sometimes rationally, sometimes irrationally” (1961, 315). Tal vez sea adecuado precisar el comentario de Ross rectificando que los animales actúan a-rracionalmente, mientras que los seres humanos, cuando actúan sin intelecto y solamente con la imaginación, no solamente actúan de manera irracional, sino que también actúan *mal* —inmoralmente—; si bien puede tratarse de alguna de las demás disposiciones de carácter no virtuosas, como es el caso del incontinente, del continente o del vicioso. Así, es posible que alguien lleve a cabo una buena acción, pero al realizarla solamente utilizó su imaginación. En tal caso, habrá realizado la acción correcta, pero no por las razones correctas. A tal personaje no se le puede considerar un virtuoso, aunque actúe correctamente, pues su *motivación* para actuar no es la motivación por el *fin* adecuado: la ‘felicidad’, *i. e.*, el ‘bien vivir y bien actuar’, que solamente puede ser valorado en un contexto mucho más amplio que el de una acción particular.

²³³ Como ha defendido recientemente Parsons (2014), aquí afirmamos que el deseo, al igual que las emociones, tiene un contenido cognitivo que se puede captar por varias dispo-

ὄρεκτικόν)’ resulta de un *emparejamiento* del deseo, ya sea con la imaginación, ya sea con el intelecto. La imaginación parece reservarse para los deseos de los animales, pero también para los deseos no deliberados de los seres humanos. El intelecto, en la medida en que es una capacidad infalible, se reserva solamente para los casos en los que la acción es la acertada y se adecúa al fin (cf. *DA*, 429a4-8). Ahora bien, este *emparejamiento* entre el deseo y el intelecto es posible, porque, cuando el deseo es ‘deseo de algo *x*’, el intelecto entiende exactamente esto mismo, *x*. Con respecto a la acción, esto quiere decir que el intelecto *ve como posible* alcanzar *x*, y por esto Aristóteles señala que con respecto al silogismo práctico la segunda premisa tiene que ver con lo posible.

4.4.3. Intelecto práctico y percepción moral

Para volver con nuestro pasaje de *EN VI-EE V*, 11, cuando Aristóteles afirma que “el intelecto es lo último en ambas direcciones (ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ’ ἀμφοτέρα)”, no está restringiendo el intelecto teórico a una dirección y el práctico a la otra —ni el teórico a la primera premisa y el práctico a la segunda premisa²³⁴—. La diferencia se da en función de que son distintos los *principios* de los que cada uno se ocupa. Así, en el caso práctico, se entiende el principio —el “límite inmóvil y primero (τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων)” — en un particular; mientras que, en el caso del intelecto práctico, se entiende el principio —el “principio de lo que es con un fin (ἀρχαὶ γὰρ τοῦ ὄν ἐνεκα)” —; en este caso, el ‘principio de la acción’ en cuanto su *detonador*, y tal *detonador* es la ‘capacidad de desear (τὸ ὄρεκτικόν)’.

siciones y no por una sola. Parsons se enfrenta al problema de si las emociones se pueden captar, o bien por la *phantasia* —como defienden Cooper (1996), Striker (1996) y Moss (2012)—, o bien por la *opinión* —como defienden Dow (2009) y Nussbaum (1994, cap. 3)—, y argumenta en contra de esta disunción exclusiva, probando que las emociones tienen un doble aspecto que se refleja en parte en la percepción y la imaginación, pero también en parte en las opiniones y en los conceptos. Según este autor, la *opinión*, y el pensamiento, no se *apaga* cuando el ser humano actúa de acuerdo con la *phantasia*, sino que simplemente se *oscurece*, tal como afirma Aristóteles (*DA*, III, 3, 429a4-8; Parsons 2014, 181-184).

²³⁴ Como lo propone Irwin (1999, 250).

la capacidad de desear no mueve sin un intelecto que dé inicio a la acción, en cuanto es el intelecto el que identifica que el deseo se puede satisfacer y, por tanto, que el fin es alcanzable. En el caso de una acción cualquiera, bien puede tratarse del intelecto o de la fantasía para dar origen a la acción. Pero cuando se trata de la acción del prudente, su acción no la puede iniciar más que el propio intelecto práctico. Así, en el prudente, el intelecto es lo que conecta el deseo con lo que *de facto* es realizable, y ve que hay un *emparejamiento*, un *ajuste* entre lo que se desea —a partir de la primera premisa— y lo que es posible —según la segunda premisa—.

Esta capacidad de *ver lo deseable* —o lo ‘bueno’— en lo *posible* que tiene el prudente se ha catalogado usualmente como un tipo de ‘percepción práctica’,²³⁵ que se basa justamente en lo que anteriormente (§4.4.2) denominamos ‘percepción valorativa’, que Aristóteles hace en *De anima* (431b2-12). Podemos distinguir así la ‘percepción valorativa’, que simplemente distingue en la percepción misma lo placentero de lo doloroso, de la ‘percepción moral’,²³⁶ que es mucho más compleja: no solamente distingue lo placentero y lo doloroso, sino que, además, distingue, recurriendo a otro tipo de información, lo ‘bueno’ de lo ‘malo’, tratando de *ver* la acción más adecuada, tal como haría el prudente.²³⁷ Pero como queda claro sobre todo

²³⁵ Así lo defiende principalmente Engberg-Pedersen (1983, 201-211), quien afirma, además, que la percepción tiene un rol fundamental en la deliberación, principalmente, a través de la experiencia. A esta posición se opone Loudon (1991), quien afirma que junto a la percepción hay un componente intuitivo para percibir los particulares prácticos.

²³⁶ Preferimos llamar ‘percepción valorativa’ a lo que Reeve llama ‘percepción práctica’ (2012, 40-50), porque, como hemos mostrado anteriormente en esta misma sección, la percepción valorativa es la que está más directamente relacionada con la percepción propiamente dicha, al percibir algo como placentero o doloroso, que son los conceptos valorativos ‘más cognoscibles para nosotros’. Incluso se podría aceptar que este tipo de percepción, arraigado fuertemente en la biología, sea compartido con los demás animales, a diferencia de otras maneras de percepción con mayor capacidad valorativa, asociados también con la deliberación. Preferimos utilizar la expresión ‘percepción práctica’ de manera general para todos estos casos de percepción asociados con la acción.

²³⁷ Reeve llama a esta ‘percepción deliberativa’ (2012, 181-186); este nombre nos parece un poco errado, sobre todo, porque es posible deliberar mal (cf. *EN VI-EE V*, 9). Preferimos llamar a esta ‘deliberación moral’, principalmente, por ser la que llega a la mayor generalidad posible con respecto a lo ‘bueno’ y lo ‘malo’; además por estar asociada directamente al prudente y, como trataremos de mostrar a continuación, también con la intelección.

por el pasaje de *De anima* que hemos examinado anteriormente, “a veces se calcula y delibera sobre lo futuro en relación con el presente por medio de las imágenes o los pensamientos que se tienen en el alma, como si se les estuviera viendo (ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρῶν, λογίζεται καὶ βουλευέται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα)” (431b6-8). Este pasaje explicita lo que *ve* el prudente —y que explica en parte el lenguaje metafórico que utiliza Aristóteles con respecto a que el prudente *vea* la acción correcta—: “lo futuro en relación con el presente (τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα)”. Es esta capacidad de *anticiparse a la posteridad* la que caracteriza al prudente, de *prever el futuro*; pero es también esta capacidad la que le permite ‘ver lo bueno’, no solamente para él, sino para toda la comunidad a la que pertenece, y no en el momento presente, sino también en futuro.

De aquí también que el futuro se convierta en un elemento clave en la valoración de las acciones, pues, como afirma Aristóteles en *De anima*,

[s]e dan deseos contrarios entre sí; esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios, lo que se da en los [animales] que tienen percepción del tiempo —pues el intelecto ordena resistir en vistas del futuro, mientras que el apetito [ordena] a causa de lo inmediato; en efecto, lo inmediato se aparece como placentero y como placentero sin más, *i.e.*, como bueno sin más, a causa de no ver el futuro. (DA, 433b5-10)

ὁρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντίαι ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθελκεῖν κελεύει, ἢ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον).

La valoración moral supera así lo meramente placentero y doloroso gracias a este ‘ver el futuro (ὁρᾶν τὸ μέλλον)’, el cual se convierte en una variable fundamental en la acción del prudente. Por esto, tal como veíamos al comienzo de este capítulo, cuando Aristóteles presenta por primera vez una descripción del prudente, afirma lo siguiente: “[...] decimos que son prudentes porque son capaces de contemplar lo bueno para ellos mismos y para los hombres en general (φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν)” (EN, 1140b8-10). Dada

la interpretación que hemos llevado a cabo del intelecto práctico, en este contexto la expresión ‘contemplar (θεωρεῖν)’ parece tener un significado particular: el mismo significado que le dimos anteriormente a *ver*: ser capaz de *anticiparse a la posteridad* o de *prever el futuro*. Así que, cuando Aristóteles señala que en lo práctico “lo general se da a partir de lo particular (ἐκ τῶν καθ’ ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου)”, hay que leer esta expresión pensando en el tipo de generalidad que tiene que *ver* —o ‘contemplar (θεωρεῖν)’— el prudente: la generalidad que apunta siempre hacia las acciones posteriores, hacia el futuro, y tanto para ellos como para todos los miembros de su comunidad. El ‘bien general’ que se construye y que se obtiene según las ‘buenas acciones particulares’ es siempre un bien futuro y colectivo, pero no por el hecho de ser futuro ni por ser colectivo es inalcanzable; al contrario, como Aristóteles deja claro desde el mismo inicio tanto de la *Ética nicomaquea* como de la *Ética eudemia* —principalmente en su discusión con la idea platónica del bien y con otras nociones del bien asociadas a esta—, este ‘bien general’ debe ser algo ‘realizable (πρακτόν)’ (1096b34; 1217a36), por más general y futuro que sea. Así, ‘ver’ el futuro es imposible sin imaginación, y sin ‘ver’ cómo la acción presente conecta con las posibilidades futuras.

Aristóteles concluye asimilando esta ‘percepción moral’ del prudente con la intelección en el pasaje sobre el intelecto en el libro común *EN V-EE V*, 11, por lo que afirma que “es preciso tener percepción de tales cosas, y tal [percepción] es intelecto (τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ’ ἐστὶ νοῦς)” (1143b5). Este tipo de ‘percepción’ es relacionada de manera análoga al intelecto —aunque no se trata de la percepción de los sensibles propios, sino de un uso particular del término, tal vez ni siquiera propio de Aristóteles²³⁸—. Como hemos intentado mostrar, la ‘percepción’ a la

²³⁸ Como muestra en *De anima* III, 3, al atribuirle a Empédocles y a Homero una identidad entre percepción e intelecto, y presumiblemente también a Parménides y Demócrito (Hamlyn, 1993, 129). Aristóteles estaría recurriendo también en este pasaje a asociar dos términos que popularmente son relacionados o que se utilizan indistintamente; si bien el Estagirita distingue muy detalladamente intelecto y percepción, eventualmente recurre también a validar sus interpretaciones mostrando cómo estas dan cuenta del sentido más estándar y popular de los términos por él utilizados; así, acepta que ambos están estrechamente relacio-

que parece estarse refiriendo en este pasaje es a la que hemos denominado 'percepción moral'. Esta tiene lugar cuando el prudente, al decidir llevar a cabo una acción, 've' en esta acción el bien futuro y, en consonancia, el 'bien general' que es inteligible en la acción misma, de la misma manera que, en el caso del conocimiento científico, al percibir un particular se percibe al mismo tiempo un universal.

El intelecto tiene, así, un doble papel con respecto a la acción. El primero de ellos es el de 'ver' cómo la posible acción encaja con el fin que se pretende realizar, y en este sentido es fundamental el papel de la imaginación para establecer las conexiones entre la acción que se llevará a cabo en el presente y lo que se pretende alcanzar en el futuro. En este sentido, el papel del intelecto es más bien pasivo, pues su función consiste en examinar, analizar, observar y *prever* las posibilidades actuales con vistas al futuro y, sobre todo, con vistas al *máximo fin alcanzable*: la felicidad. En este primer sentido, el papel del intelecto es fundamentalmente *ver cómo es posible alcanzar la felicidad, pero a partir de las circunstancias presentes*. Y su primer papel es pasivo porque su función se limita a *ver* cómo es posible que presente y futuro se conecten.

Pero dado que el intelecto, por sí mismo, es incapaz de dar lugar a movimiento alguno, tiene un segundo papel, relacionado con la motivación de la acción, donde se asocia con el deseo. En este otro caso, su función es *encajar* con el deseo y *emparejar* a este con su fin para poder llevar a cabo la acción. Si no se da este *emparejamiento*, este *acople*, no sería posible el inicio de ninguna acción virtuosa. En este sentido, el papel del intelecto es mucho más activo, pues tiene que *desplazarse* para lograr este encuadre con el deseo, en particular con deseos preconcebidos o preexistentes para que a partir de estos se pueda dar inicio a la acción. En este segundo sentido el intelecto se convierte efectivamente en un *detonador* de la acción.

Como veremos a continuación, este doble papel del intelecto se relaciona directamente con las dos virtudes intelectuales y con la discusión y el vínculo

nados y que en algunos casos incluso su uso se puede confundir, pero no por eso aceptaría que fueran lo mismo percepción e intelecto.

lo que Aristóteles señala entre ambas. Para terminar este trabajo, veremos en la próxima sección cómo se presenta el problema entre ambas virtudes intelectuales y cómo Aristóteles presenta la manera en que estas interactúan, para mostrar finalmente cuál es el papel de las virtudes intelectuales en la propuesta aristotélica del “modo de vida que es preciso vivir”.

4.5. La conexión entre las virtudes intelectuales

Aristóteles parece suponer que la distinción entre los dos tipos de felicidad, en la parte final de la *Ética nicomaquea*, se debe a una distinción entre sabiduría —o intelecto— y política —o prudencia y virtudes de carácter—. Ahora bien, como hemos defendido en todo el capítulo 3, para que un ser humano se pueda dedicar a la vida contemplativa se requiere, a su vez, cierta dosis de ‘política’. Pero ¿cómo es posible esta relación entre política y sabiduría? ¿De qué tipo es esta relación? Hemos señalado que hay una característica de la sabiduría y del intelecto: ser la virtud a la que le corresponde guiar y gobernar (ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι) (1177a14-15); sin embargo, al inicio de la *Ética nicomaquea* había sido presentada con una respuesta diferente: esta característica parecía corresponder más a la política que a la sabiduría, tal como se afirma en *EN* I, 2 (1094a26-28).

Aristóteles se hace esta pregunta en los capítulos finales del libro común *EN* VI, *EE* V, 12-13, planteando varios problemas relacionados con la utilidad de las virtudes intelectuales; entre estos, hay dos problemas que están estrechamente vinculados y que son cruciales en nuestro análisis final del intelectualismo aristotélico. El primero de ellos es el siguiente: “Alguien podría plantear el problema de cuán útiles son [las virtudes intelectuales]. Pues, en primer lugar, la sabiduría no estudia nada a partir de lo cual se da un hombre feliz (pues no es acerca de nada que se genere)” (1143b18-20). Este problema atañe, principalmente, a la sabiduría: esta no ‘estudia’ o ‘contempla’ (θεωρήσει) nada de la felicidad, pues no estudia ‘la generación (γένεσις)’. Es difícil determinar cuál es exactamente la respuesta que se ofrece en estos capítulos finales del libro común, y que es fundamental para establecer, en últimas, cuál es el papel que pueda tener esta virtud intelectual con la acción

misma y, en general, con el ‘modo de vida’ que Aristóteles quiere proponer, pues, si las virtudes intelectuales *gobiernan* la vida, es fundamental que la virtud de la sabiduría tenga un rol fundamental en la consecución de la felicidad.

Hay un segundo problema que tiene que ver específicamente con la conexión entre ambas virtudes intelectuales, en particular con la posible subordinación de una virtud a otra. Dice así Aristóteles: “Además de esto, parecería que es absurdo que, [la prudencia], si es inferior a la sabiduría, fuese más poderosa que esta, pues lo que produce gobierna y rige sobre cada particular [producido]” (1143b33-35). El problema radica en que es gracias a la prudencia —y a la política en general— que la sabiduría puede surgir en la ciudad-Estado; así, la política de cierta manera hace posible que la sabiduría *surja* o *se origine*. Pero la prudencia parece ser inferior a la sabiduría, sobre todo porque la sabiduría es la *ciencia superior* sobre la cual no parece haber nada más. ¿Cómo es posible que esto, aparentemente contraintuitivo, se presente en la ciudad-Estado? El punto que señala este problema, conjugado con el anterior, es, entonces, que la sabiduría no solo no tendría ninguna utilidad, sino que, además, no tendría el estatus de ser la *ciencia más importante y principal* de todas las ciencias. La ciencia política estaría, aparentemente, por encima; su papel como *virtud intelectual rectora* se vería fuertemente cuestionada.

4.5.1. La utilidad de la sabiduría y la analogía con la medicina

El primer problema que queremos abordar tiene que ver con la posible utilidad de la sabiduría. Aristóteles lo plantea de la siguiente manera: “Alguien podría plantear el problema de cuán útiles son [las virtudes intelectuales]. Pues, en primer lugar, la sabiduría no estudia nada a partir de lo cual se da un hombre feliz (pues no es acerca de nada que se genere) (Διαπορήσειε δ’ ἄν τις περὶ αὐτῶν τί χρήσιμοί εἰσιν. ἢ μὲν γὰρ σοφία οὐδὲν θεωρήσει ἐξ ὧν ἔσται εὐδαίμων ἄνθρωπος (οὐδεμιᾶς γὰρ ἔστι γενέσεως))” (1143b18-20). El problema tiene origen, en primer lugar, porque a la sabiduría se le ha restringido a estudiar —o contemplar (θεωρεῖν)— solamente un tipo de objetos muy específicos: los objetos eternos y necesarios. Esto hace que, de entrada, la sa-

biduría no tenga dentro de sus objetos de estudio la felicidad, pues esta no es ni eterna ni necesaria; más bien, parece estar entre “aquello que puede ser de otra manera”. Esta caracterización tan rígida de la sabiduría es justamente la que el mismo Aristóteles ha presentado unos capítulos antes de este mismo libro, especialmente en el capítulo *EN VI-EE V*, 7, aunque hay un antecedente importante en la distinción entre los tipos de principios con respecto a las partes racionales del alma que es planteada en el capítulo 2 (*cf.* §4.2.1).

Para poder entender mejor este problema, y ver cómo Aristóteles lo intenta solucionar, veamos la respuesta que da Aristóteles y luego miremos cómo esta respuesta hace que se replantee la visión que Aristóteles tiene sobre la sabiduría en los capítulos anteriores del libro común *EN VI-EE V*. Más que una retractación de lo que entiende por ‘sabiduría’, lo que tenemos es una enmienda, y una ampliación del significado del término que no solo es compatible con la respuesta aristotélica al problema, sino, además, con su posición con respecto a otras ciencias, en particular la biología. Como presentaremos en el resto de este capítulo, la utilidad de la sabiduría, y su conexión con la prudencia, es análoga a la utilidad de la biología, y su conexión con la medicina. Como analizaremos en detalle, Aristóteles basa parte su defensa de la sabiduría en relación con la salud, pero, asimismo, muestra que la analogía tiene importantes limitaciones, aunque estas limitaciones no descartan la utilidad de la sabiduría.

La respuesta de Aristóteles al problema de la utilidad de la sabiduría es presentada de manera bastante escueta. Dice solamente lo siguiente:

Además, [las virtudes intelectuales] sí producen, pero no como la medicina [produce] la salud, sino como lo hace la salud [misma]; así es que la sabiduría produce la felicidad. En efecto, al ser una parte de toda la virtud, produce felicidad al poseerla y actualizarla. (1144a3-6)

ἔπειτα καὶ ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίαιαν, ἀλλ’ ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία εὐδαιμονίαν· μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχασθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνα.²³⁹

²³⁹ Omitimos la *lacuna* que marca Bywater (1894), tal como hacen Susemihl y Apelt (1903), Burnet (1900) y Greenwood (1909).

El pasaje resulta bastante crítico. El hecho de que señale que la sabiduría es ‘una parte de toda la virtud (μέρος τῆς ὅλης ἀρετῆς)’ parece reavivar el problema sobre el inclusivismo y el exclusivismo, y esta expresión parecería apoyar la postura inclusivista. Sin embargo, como hemos intentado mostrar en los capítulos anteriores (§2 y §3), el inclusivismo no se puede entender como una mera suma de virtudes sin explicar o dar cuenta de cómo se relacionan cada una de estas. Aristóteles en este pasaje parece afirmar que, efectivamente, la ‘totalidad de la virtud (ὅλη ἀρετή)’ es un compuesto de cada una de las virtudes; más aún, de las virtudes de cada una de las partes del alma. Pero no porque sea un compuesto deja de haber cierta jerarquía y organización en tal compuesto. Este pasaje es clave para superar la distinción entre el inclusivismo y el exclusivismo, al menos en estos libros comunes en los que aparece esta expresión.²⁴⁰ Por ahora valga señalar que Aristóteles no señala aquí competencia alguna entre ambas virtudes, sino, por el contrario, una suerte de complemento, que trata de explicar a lo largo de estas secciones finales.

La pregunta central del pasaje es más bien otra; ¿qué quiere decir que “la salud produce la salud”? Aristóteles parece dar cierto significado particular a la expresión ‘producir (ποιεῖν)’, que no es el propio aristotélico —lo que hace suponer efectivamente una crítica externa—. Si utilizara su propio lenguaje, tendría que decir que la felicidad no se encuentra en el ámbito de la ‘producción (ποίησις)’, sino en el de la ‘acción (πρᾶξις)’, tal como ha dejado claro al distinguir técnica de prudencia en *EN VI-EE V*, 4. Pero Aristóteles es caritativo con la crítica, y trata de dar cierto sentido a la expresión ‘producir (ποιεῖν)’ en este contexto.

En su comentario, Reeve (2014, 283) hace referencia a un pasaje de *Retórica*, en el que Aristóteles diría algo que podría aclarar este oscuro pasaje; allí se afirma lo siguiente: “[...] ‘lo que produce’ se dice de tres maneras: la primera como la salud [produce] la salud; la segunda como la alimentación produce la salud, y la tercera, como el ejercitarse (τὰ ποιητικὰ τριχῶς, τὰ μὲν ὡς τὸ ὑγιαίνειν

²⁴⁰ La expresión es común en la *Ética eudemia*, pero no aparece en la *Ética nicomaquea*. Este es un argumento más a favor de que los libros comunes correspondan originalmente a la primera. Según Stewart (1892, II:99) y Grant (1885, II:183), ὅλη ἀρετή es equivalente a καλοκαγαθία, que aparece en *EE VIII*, 1 y 3.

ὑγείας, τὰ δὲ ὡς σιτία ὑγείας, τὰ δὲ ὡς τὸ γυμνάζεσθαι)” (*Rh.*, 1362a31-33). Aristóteles pareciera estar interpretando la noción ‘producir (ποιεῖν)’ distinguiendo tres ‘causas (αἰτίαι)’ —en un sentido técnico- aristotélico— de que algo se genere o surja; la primera intrínseca, y las dos segundas extrínsecas.²⁴¹ Podríamos decir, más explícitamente, que la segunda —la alimentación— sería la ‘causa material’, mientras que la tercera —el ejercicio— sería la ‘causa eficiente’. Así, la primera correspondería a la ‘causa formal’. Una apreciación bastante similar tiene Burnet en su comentario a la *Ética* a este pasaje, a propósito del cual afirma lo siguiente: “Σοφία is not the efficient but the formal cause of εὐδαιμονία. The λόγος of health as it exists in the soul of the doctor is ἰατρικὴ and an efficient cause, when realised in the body of his patient it is a formal cause” (1900, 283). Burnet parece estar afirmando que Aristóteles recurre a la medicina para mostrar, de manera análoga, cómo la sabiduría ‘causa’ la felicidad, pero en cuanto ‘causa formal’.²⁴² La analogía no sería solamente con la salud, sino con cualquier *arte* en general: para ‘producir’ o fabricar un objeto artesanal, en general, se requieren tres ‘causas’: la materia de la que está hecho el objeto —en el caso de la salud, la alimentación—, la ejecución de cierto tipo de movimientos específicos —la gimnasia— y, por último, lo que *tiene ideado* o lo que ha sido planeado por el artesano desde antes de iniciar la construcción. Esta sería, entonces, la ‘causa formal’ de la obra; de manera análoga, la sabiduría sería la causa formal de la felicidad.

En general, Aristóteles no utiliza en los libros comunes este lenguaje técnico propio de sus obras más teóricas, como la *Física* y la *Metafísica*. Sin embargo, la aplicación de esta terminología para interpretar este pasaje tan oscuro puede dar luces sobre el sentido que Aristóteles quiere darle a la comparación de la felicidad con la salud, y para entender mejor la respuesta

²⁴¹ Así afirma Grimaldi (1980) en su comentario a este pasaje de la *Retórica*, en el que hace referencia, justamente, al pasaje del libro común que estamos intentando aclarar.

²⁴² De manera similar interpreta Stewart este pasaje, quien, a propósito, afirma: “Σοφία ‘produce’ εὐδαιμονία —not, however, as the doctor (efficient cause), but as the principle of health (formal cause), produces a healthy state” (1892, 11:98). Las comillas en la expresión ‘produce’ hacen pensar que este autor igualmente es partidario de que Aristóteles está tratando de dar otro sentido a la objeción planteada, respondiendo a partir de su noción de ‘causa’ más que de la de ‘producción’.

al problema que ha planteado. Lo que resulta bastante sorprendente y problemático de la explicación aristotélica en este pasaje es que recurra a hacer comparaciones con el modelo de la técnica, aun cuando la ha intentado distinguir insistentemente de la prudencia en los capítulos anteriores (cf. *EN VI-EE V*, 4). Esto parece generar una fuerte tensión en la propuesta aristotélica, pues los modelos de la *τεχνή* parecen no aplicar para la *πραξις*.

Por ahora baste señalar que la técnica no es completamente independiente de las otras áreas del conocimiento ni es capaz de determinar por sí misma sus propios conceptos, sobre todo uno tan complejo como el de ‘causa (*αἰτία*)’, al cual recurre constantemente, pero que es más propio de la física. De hecho, la explicación que hace en *Física II* de este concepto presenta indistintamente tanto ejemplos de la técnica como de la naturaleza. Aristóteles, en esta obra, justifica la presentación de estos ejemplos de la técnica afirmando que “la técnica imita a la naturaleza (*ἡ τέχνη μιμνῆται τὴν φύσιν*)” (*Ph.*, 194a21-22). No es clara la razón de Aristóteles para hacer esta afirmación, pero la utiliza como premisa de un argumento en el que concluye que el físico debe conocer tanto la forma como la materia, así como el médico y el constructor conocen tanto la materia como la forma de su arte (*Ph.*, 194a23-26).

A propósito de este pasaje, Charlton en su comentario afirma lo siguiente: “[...] medicine, a practical science, deals with both health and that which stands to it as underlying thing, so the study of nature should do likewise, deal with both matter and form” (1970, 97). Aristóteles estaría afirmando, en el pasaje que estamos revisando en esta sección, que, así como la medicina estudia tanto la materia como la forma —y así como la física estudia de igual manera ambos ‘aspectos’²⁴³ de los objetos naturales—, así también la felicidad tendría su aspecto formal relacionado explícitamente con la sabiduría. De este modo, lo que estaría señalando Aristóteles es que el ‘aspecto’ material —o, tal vez, cuasimaterial²⁴⁴— de la felicidad estaría

²⁴³ De la misma manera en que el estudio del alma tiene que ocuparse tanto de la materia como de la forma y la finalidad (cf. *DA*, 403a29-b16).

²⁴⁴ Para utilizar una expresión similar a la introducida por Halper (1995), quien defiende que Aristóteles utiliza muchos de sus términos físicos y metafísicos en la ética, pero no de manera equívoca u homónima, sino más bien de manera análoga. La analogía se basa, principalmente, en el concepto de actividad (*energeia*) y de función (*ergon*), pues, dado que la felicidad

conformado, entonces, por la prudencia junto con las virtudes de carácter. ¿Cómo entender la relación entre el aspecto material y el formal en la felicidad que está presentando Aristóteles en este pasaje? Esta relación no puede ser idéntica o exacta a la que se da en la física, pues la felicidad corresponde a un tipo de ‘conocimiento’ distinto, el cual no es como el de la física, el cual no es meramente teórico (cf. *Metaph.*, 1025b21-22), sino más bien ‘práctico’, dado que “todo pensamiento es práctico, productivo o teórico (πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ)” (*Metaph.*, 1025b25). En el caso de la física, la distinción entre materia y forma es puramente teórica; mientras que en la felicidad la diferencia tendría que ir mucho más allá, para llegar, además, al ámbito de lo práctico. ¿Cómo es posible extrapolar de esta manera la distinción materia-forma? Tal vez la clave está en la técnica que se escoge en el ejemplo: la medicina.

El recurso al ejemplo médico que se da en este pasaje, en el que se presenta la ‘utilidad’ de la sabiduría con respecto a la filosofía, se basa no solamente en la relación que se da entre el arte y la naturaleza, sino que parece ser bastante enfático con respecto al caso de la medicina, la cual no es un arte cualquiera, y que para Aristóteles está mucho más cercana a la ciencia de la naturaleza que cualquier otro arte. En los *Parva naturalia*, hay un par de observaciones que evidencian muy bien la afinidad bastante particular entre la medicina y la ciencia de la naturaleza:

También es propio del físico que sepa los primeros principios de la salud y la enfermedad; en efecto, ni la salud ni la enfermedad se dan en lo que carece de vida. Por esto, en general, muchos de los que se dedican a la naturaleza, y también de los médicos que abordan su arte de manera más filosófica, los primeros terminan tendiendo hacia la medicina, y los segundos [terminan] dirigiéndose hacia los principios de la naturaleza. (*Sens.*, 436a17-22)

es una actividad, entonces, afirma Halper, “happiness, like the form of a natural substance, is the functioning of matter” (1995, 7). A partir de su examen del argumento de la función, concluye Halper: “Thus, Aristotle regards the function of reason as the organizing principle in the soul: the parts of the soul function together when they function in accordance with it. In the soul reason plays the role of form, desires and appetites the role of matter” (1995, 8). Halper defiende justamente el punto que tratamos de evidenciar con respecto a la analogía entre medicina y felicidad: ambos se ocupan de una parte formal y otra material.

φυσικοῦ δὲ καὶ περὶ ὑγείας καὶ νόσου τὰς πρώτας ἰδεῖν ἀρχάς· οὔτε γὰρ ὑγίαιαν οὔτε νόσον οἶόν τε γίγνεσθαι τοῖς ἐστερημένοις ζωῆς. διὸ σχεδὸν τῶν περὶ φύσεως οἱ πλείστοι καὶ τῶν ἱατρῶν οἱ φιλοσοφωτέρωσ τὴν τέχνην μειτιόντες, οἱ μὲν τελευτῶσιν εἰς τὰ περὶ ἱατρικῆς, οἱ δ' ἐκ τῶν περὶ φύσεως ἄρχονται.

El recurso a la medicina no es casual.²⁴⁵ El pasaje parece mostrar que también hay ciertos principios comunes entre la medicina y la ciencia de la naturaleza; en particular, hay cierta normativa en los seres vivos, expresada en los términos ‘sano’ y ‘enfermo’, la cual es estudiada por los médicos para poder ejercer su arte: el arte de hacer pasar sus pacientes del estado ‘enfermo’ al estado ‘sano’. De aquí la conclusión que Aristóteles saca en este pasaje: en lo natural y lo biológico es necesario estudiar en qué consiste estar vivo, y esto se estudia, principalmente, a través de establecer qué es lo que permite que un cuerpo vivo continúe en este mismo estado —*i. e.*, saludable—; o si, tendiendo hacia un estado enfermo, vuelva a un estado saludable. Así, los conceptos de “sano” y “enfermo” se convierten en propiedades fundamentales del estudio de lo vivo, lo que hace que el naturalista o el biólogo tiendan hacia el estudio de la medicina, pues es a través de la medicina que su objeto de estudio podría conservarse. Y de manera inversa, también el médico que busca no solamente curar “aquí y ahora”, sino que busca, además, comprender las causas tanto de la enfermedad como de la salud de una manera mucho más amplia, termina por aproximarse a la medicina ‘de manera más filosófica (φιλοσοφωτέρωσ)’, lo que hace que tiendan a buscar justamente las causas y los principios, no solo de la salud y la enfermedad, sino de la vida y de los seres vivos.

El segundo pasaje, al final de los *Parva naturalia*, Aristóteles vuelve sobre esta conexión entre la medicina y la física, afirmando allí lo siguiente:

²⁴⁵ Tal como defiende Jaeger, “far from being a casual analogy, is present to the philosopher mind throughout. It belong to the very foundation of his ethical science, at least in the form it has taken in the *Nicomachean Ethics*” (1957, 56-57). Es preciso mencionar que Jaeger solamente examina algunos pasajes relevantes de la *EN* para llegar a esta conclusión. Por nuestra parte, consideramos que esta analogía también está fuertemente presente tanto en el capítulo final de la *EE* como en los libros comunes, en particular, en estos capítulos finales del libro común *EN VI-EE V 12-13*, donde es crucial para poder resolver dos de los problemas que se enfrentan en estos capítulos.

Sobre la salud y la enfermedad, no corresponde solamente al médico conocer sus causas, sino hasta cierto punto también al físico. Cómo difieren ambos y cuán diferente contemplan [su objeto de estudio] es algo que no puede pasar desapercibido, dado que las acciones con respecto a estos evidencian qué tan emparentados están. En efecto, los médicos que son más agudos e inquisitivos dicen algo con respecto a la ciencia natural y en consecuencia aceptan el valor de sus principios; y con respecto a los que se dedican a [estudiar] la naturaleza, los más gratificantes son los que quizás culminan en los principios de la medicina. (*Resp.*, 480b22-30)

περὶ δὲ ὑγείας καὶ νόσου οὐ μόνον ἐστὶν ἰατροῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ φυσικοῦ μέχρι τοῦ τὰς αἰτίας εἰπεῖν. ἢ δὲ διαφέρουσι καὶ ἢ διαφέροντα θεωροῦσιν, οὐ δεῖ λανθάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε σύνορος ἢ πραγματεία μέχρι τινός ἐστι, μαρτυρεῖ τὸ γινόμενον· τῶν τε γὰρ ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ καὶ περιέργοι λέγουσὶ τι περὶ φύσεως καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκείθεν ἀξιοῦσι λαμβάνειν, καὶ τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι σχεδὸν τελευτῶσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς ἰατρικὰς.

Sumado a lo que Aristóteles señalaba en el pasaje del inicio de los *Parva naturalia*, añade aquí con más precisión que el físico —o el que se dedica a estudiar la naturaleza— tiene un valor importante a la hora de determinar los principios de la medicina. Si bien la medicina es una técnica, no se trata de una técnica común —como la carpintería o la pintura—, que se preocupa, exclusivamente, por la creación de un objeto determinado. La medicina tiene por objeto la salud; pero “crear” o u “obtener” la salud tiene unas características distintas de crear u obtener una obra como la de los demás artesanos. Si bien Aristóteles acepta que la física es puramente teórica, y su objeto de estudio tiene unos principios que “no admiten ser de otra manera”, evidencia aquí que la física está profundamente emparentada (γινόμενον) con la medicina, y que en cierto punto la diferencia entre ambas puede llegar, incluso, a ser borrosa, pues es fácil pasar de una a otra. Así, reconoce que “los médicos más agudos e inquisitivos (οἱ ἰατροὶ κομψοὶ καὶ περιέργοι)” —i. e., los médicos que más se preocupan por indagar las causas de las enfermedades o por estudiar los principios de una vida saludable— “dicen algo con respecto a la ciencia natural (λέγουσὶ τι περὶ φύσεως)”. Este “dicen algo (λέγουσὶ τι)” puede tomarse de manera muy laxa, como si simplemente los médicos acogieran los principios

de la ciencia natural e hicieran sus prescripciones médicas según estos principios. Pero, quizás, Aristóteles quiera ser un poco más enfático en este pasaje, y quiera mostrar, más bien, que los médicos “dicen algo” con respecto a los *principios* mismos de la ciencia natural.²⁴⁶ Si esta segunda interpretación fuese la correcta, el médico aportaría significativamente a la física como ciencia y a los principios de esta; sería, en este sentido, en parte un “físico” que se ocupa de un área determinada de la física: cómo alcanzar la salud —al menos en los seres humanos—.

Hay así una franja del conocimiento natural que se diluye entre lo concerniente a la medicina y lo puramente físico. Pero este *dégradé* no se da en una sola dirección, sino que, como muestra Aristóteles, también se da en sentido contrario: el físico, en ciertas condiciones, puede conducir su investigación hacia los principios de la medicina, y esto lo hacen “los más gratificantes (οἱ χαριέστατοι)”. Esto se debe, presumiblemente, a que en buena medida son las que mayor ‘bien’ procuran para su objeto de estudio: procuran, justamente, la salud. En este sentido, su actividad como físicos no se reduce simplemente a la observación de su objeto de estudio, sino a establecer cómo se ‘mejora’ el objeto estudiado.

Si la relación que estamos estableciendo entre medicina y ciencia natural es la acertada, entonces, cuando Aristóteles afirma en el pasaje inicial de esta sección, de *EN VI-EE V, 12*, que “las virtudes intelectuales sí producen,

²⁴⁶ En *Metaph. IV, 3*, cuando Aristóteles habla de la manera en la que la filosofía primera se ocupa de los principios, afirma, justamente, que “ninguno de los que examina alguna parte de lo que es se preocupa de decir algo (λέγειν τι) acerca de ellos [los principios], ni si son verdaderos o no” (1005a29-30). Lo que sospechamos es que Aristóteles está utilizando en ambos pasajes la expresión “decir algo (λέγειν τι)” con el mismo significado: decir algo sobre los principios es decir algo con respecto a su validez, aceptabilidad o en su defensa, y no simplemente asumirlos como tal sin siquiera cuestionarlos. En *Metafísica IV, 3*, el que se ocupa de “decir algo” con respecto a los principios es el filósofo, y no el físico, aunque reconoce que algunos físicos han intentado hablar de los principios (1005a31-33); tal vez, en este sentido, haya una diferencia importante en el texto de *Metafísica* en contraposición con el que estamos examinando ahora. Si bien, recordemos que en el pasaje anterior de *Parva naturalia* Aristóteles hablaba de “los médicos que abordan su arte de manera más filosófica (οἱ ἰατροὶ φιλοσοφωτέως τὴν τέχνην μετιόντες)”; es decir, a quienes se está refiriendo Aristóteles es a aquellos médicos que, aun siendo médicos, hacen filosofía y, en este sentido, “dicen algo” a favor o en defensa de los principios; en este caso, de los principios de la ciencia natural.

pero no como la medicina produce la salud, sino como lo hace la salud misma” (1144a3-6), lo que señala el Estagirita son dos cosas. Primero, que la “salud” —en sentido formal— que produce la salud es la ciencia natural en su componente médico, en cuanto es la que se ocupa del aspecto formal de la salud, *i. e.*, de sus ‘principios’; es esta la que es ‘causa formal’ de la salud, y por tanto, en cierto sentido, ‘productora’ de esta. En segundo lugar, y para completar la analogía que está presentando Aristóteles, la sabiduría ‘produciría’ la felicidad en este mismo sentido: en cuanto ‘causa formal’; es ella la que estudia los principios de la *vida buena*, y análogamente a como la física se ocupa de los principios de la salud, la sabiduría se ocupa, entonces, de los principios de lo ‘bueno realizable por el hombre’; *i. e.*, la *felicidad*. Es en este sentido en el que la sabiduría ‘produce’ la felicidad, y es en este sentido de ‘causa formal’ que es condición de posibilidad de que se dé efectivamente esta en el ser humano.

El recurso a la medicina reaparece en estos pasajes finales del libro común *EN VI-EE V* para resolver un segundo problema, relacionado con la subordinación de las virtudes intelectuales —la sabiduría y la prudencia—. A continuación, veremos cómo de nuevo la analogía médica ofrece herramientas para resolver a esta dificultad, y veremos cómo Aristóteles utiliza consistentemente la analogía, ahora para exponer cuál es la virtud ‘gobernante’, y de esta manera responder a la gran pregunta del libro común: ¿en qué consiste el principio gobernante de la vida buena?

4.5.2. La superioridad de la sabiduría sobre la prudencia

El último problema planteado y resuelto en los dos últimos capítulos del libro común *EN VI-EE V* es planteado por Aristóteles de la siguiente manera:

Además de estos [problemas] parecería absurdo que [la prudencia], si es inferior a la sabiduría, fuese más poderosa que esta, pues lo que produce gobierna y rige sobre cada particular [producido]. (1143b34-37)

πρὸς δὲ τούτοις ἄτοπον ἂν εἶναι δόξειεν, εἰ χείρων τῆς σοφίας οὖσα κυριώτερα αὐτῆς ἔσται· ἡ γὰρ ποιούσα ἄρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον. περὶ δὲ τούτων λεκτέον· νῦν μὲν γὰρ ἠπόρηται περὶ αὐτῶν μόνον.

De acuerdo con Irwin (1999, 252), el problema supone que la prudencia produce la sabiduría; sin embargo, este autor no muestra en detalle cómo esto especifica el problema. Podríamos precisar un poco mejor que plantea el problema gracias al fuerte carácter político y rector (ἀρχιτεκτονική) que Aristóteles le ha dado a la prudencia —en particular en una ciudad-Estado— en todo este libro común y en buena parte de la obra (cf. *EN*, 1094a26-28; 1141b22-23).²⁴⁷ El problema hace suponer que, si la prudencia es la virtud del gobernante, y el gobernante ordena, incluso, aquello sobre lo que hay que saber en la ciudad-Estado (cf. *EN*, 1094a26-28), entonces la prudencia ordenaría y sería superior a la sabiduría. Pero la sabiduría es “el más perfecto de los modos de conocimiento (ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἢ σοφία)” (1141a16-17), por lo que la sabiduría no debería ser inferior a la prudencia. A esto Aristóteles le suma el hecho de que, “en efecto, sería absurdo que alguien considerara a la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del universo (ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἄνθρωπος ἐστίν)” (1141a20-22). Aristóteles es enfático en señalar que el objeto de estudio de la prudencia es el ser humano y nada más, pero la sabiduría estudia objetos mucho más valiosos que el ser humano, y, como señala Reeve, “[s]ciences inherit their value or level of esteem from the kinds of beings they deal with (*Metaph.*, XI, 7, 1064b3-6)” (2014, 277). Así, si la sabiduría estudia los objetos más estimados y más valiosos (*Metaph.*, VI, 1, 1026a21-22), no puede ser inferior a la prudencia, cuyo objeto de estudio es inferior.

Para resolver este problema, de nuevo vuelve Aristóteles a la analogía con la medicina. La respuesta, igual que la anterior, es muy escueta y es presentada en solo tres líneas en el pasaje final del libro común *EN VI-EE V*; dicho pasaje dice lo siguiente:

[La prudencia] no tiene supremacía sobre la sabiduría, ni sobre la mejor parte [del alma], como tampoco la medicina [tiene supremacía] sobre la salud. En

²⁴⁷ En estos términos, presenta Grant este problema (1885, II:183).

efecto, [la medicina] no hace uso de [la salud], sino que mira cómo hacerla surgir; por tanto, [la medicina] da órdenes con vistas a aquella [la salud], pero no sobre aquella [la salud]. Sería igual si alguien dijera que la política gobierna sobre los dioses porque prescribe sobre todo lo que sucede en la ciudad-estado. (1145a6-11)

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὡσπερ οὐδὲ τῆς ὑγείας ἢ ἰατρικῆ· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὄρᾳ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. ἔτι ὁμοιον κἀν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

Este pasaje final es fundamental, entonces, para entender cómo Aristóteles concibe la relación entre las virtudes intelectuales. Así como la medicina da órdenes con vistas a alcanzar la salud, pero no ordena sobre la salud, de igual manera la prudencia da órdenes con vistas a alcanzar la sabiduría, pero no le da órdenes a la sabiduría. La prudencia prescribe y da órdenes, pero estas órdenes no afectan la sabiduría ni tienen que ser cumplidas por ella, pues las órdenes que da la prudencia las da con vistas a alcanzar la sabiduría, pero no para que esta las cumpla. Así pues, la sabiduría —o el intelecto— guía y gobierna (ἄρχει καὶ ἡγεῖσθαι), pero de manera diferente de la prudencia: desde el punto de vista de la gobernabilidad, hay una superioridad de la sabiduría sobre la prudencia, pero tal superioridad no es *ejecutiva*, sino *directiva*.

La política y la prudencia es presentada, como habíamos señalado antes (cf. §4.3, n. 193), como un ‘medio’ para la sabiduría, pero un medio en la medida en que es una disposición que “mira cómo hacerla surgir (ὄρᾳ ὅπως γένηται)”. En este sentido, es una disposición creadora u originadora de la sabiduría, pero no de la sabiduría en sí misma, sino de la sabiduría en la ciudad-Estado y en los individuos específicos que estudian aquella en esta. En esta, la sabiduría es un fin; es un *principio teleológico*. Como afirma Reeve,

Hence it must be the end for which practical wisdom prescribes. It is in this sense that the understanding [*sophía*] is a ruling constituent: it determines practical wisdom’s prescriptions by being the end or target that determines their correctness. (2012, 139)

El prudente —o el gobernante— no ‘deduce’ sus órdenes a partir de la sabiduría; sin embargo, las órdenes o prescripciones que este da tienen a la sabiduría como un criterio de corrección o de aceptabilidad: si alcanzan la sabiduría, entonces son buenas. Es en este sentido en que la sabiduría es superior a la prudencia: en cierto modo ‘rige’ a esta, pero solamente en cuanto rige sus fines. La analogía con la medicina y la salud es fundamental para entender la manera en la que ‘rige’ la sabiduría. La medicina —como la prudencia— ordena qué se debe llevar a cabo, qué medicamentos o qué tratamientos se deben aplicar y en qué momento y circunstancia. Pero la salud —como la sabiduría— es lo que hay que alcanzar. El médico puede utilizar diferentes tratamientos, y recetar distintas medicinas, regímenes alimenticios o hábitos y ejercicios específicos, pero el tratamiento o el medicamento no se puede valorar en sí mismo como ‘bueno’ o ‘malo’ si el paciente no alcanza la condición de estar ‘saludable’. De la misma manera, el político puede utilizar distintos métodos o estrategias, incluso distintas formas de gobierno y de organización social, pero no se podrá considerar ‘buena’ a una ciudad-Estado mientras no alcance la sabiduría.

Aristóteles no aclara en la analogía si todos los ciudadanos deben alcanzar la sabiduría o basta solamente con que unos la tengan, o incluso si basta con que solamente haya un sabio en la ciudad-Estado.²⁴⁸ Basta con que en esta ‘surja’ la sabiduría para considerar exitosa la actividad del político. Pero el surgimiento de la sabiduría no se refiere solamente a la aparición de sabios o al desarrollo de la virtud intelectual en los ciudadanos. Aristóteles es enfático en señalar que el papel de la sabiduría en la ciudad-Estado debe ser un papel *rector* o *directivo*, debe guiar y gobernar (ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι) (cf. 1177a14-15).

²⁴⁸ Reeve considera que la sabiduría debe estar al alcance de todos los ciudadanos, y que no debería haber ningún tipo de elitismo al respecto del acceso a la sabiduría (2012, 251). Sin embargo, una cosa es que sea accesible a todos los ciudadanos y otra que todos los ciudadanos sean sabios *de facto*. En cuanto virtud intelectual, basta con que la sabiduría sea una disposición presente en la ciudad-Estado, pero en qué medida está presente también puede ser sujeto a variabilidad dependiendo del régimen político.

En un pasaje bastante similar del capítulo final de la *Ética eudemia* (VIII, 3), aparece esta misma analogía médica para explicar la relación entre la sabiduría y prudencia:²⁴⁹

Puesto que el ser humano por naturaleza se compone por una parte rectora y otra regida, y es preciso que cada cual viva de acuerdo con su principio (y tal [principio] es doble; en efecto, en un sentido el principio es como la medicina, y en otro sentido es como la salud, y aquella es con vistas a esta); de la misma manera sucede con la contemplación, pues el dios no rige de modo prescriptivo, sino que la prudencia ordena con vistas a él. (*EE*, 1 249b9-15)

ἐπει δὲ καὶ ἄνθρωπος φύσει συνέστηκεν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου, καὶ ἕκαστον ἂν δεῖοι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν ζῆν (αὕτη δὲ διττὴ· ἄλλως γὰρ ἡ ἰατρικὴ ἀρχὴ καὶ ἄλλως ἡ ὑγίεια· ταύτης δὲ ἔνεκα ἐκείνη)· οὕτω δ' ἔχει κατὰ τὸ θεωρητικόν. οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὐ ἔνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει.

Hay que resaltar de nuevo la analogía con la medicina y la salud: el estudio de la salud —la contemplación de *la salud*— es como llevar una vida teórica (vida filosófica), pero quien ejerce la medicina y la practica es como si llevara una vida imperativa (vida política); de modo que, para determinar la vida que vale la pena ser vivida, en lo que a medicina y salud respecta, no hay que escoger entre un modo de vida y el otro, *pues la medicina es principio en un sentido y la salud lo es en otro*. Es así como, no es mejor un modo de vida que el otro, ni hay que escoger el uno en detrimento del otro, pues tanto la medicina como la salud son ‘principios rectores’ de la vida saludable, pero en dos sentidos distintos. Si bien es *con vistas a la contemplación* que la prudencia y la política dan órdenes, ambos son requeridos, pero de maneras distintas.

De nuevo, Aristóteles presenta la analogía de la salud en la que el médico tiene la función de *generar* la salud, pero no de *mandar* sobre la salud o de darle órdenes a la *ciencia de la salud*; de esta lo único que puede hacer es descubrir y contemplar sus principios, pero no ordenar sobre cuáles son

²⁴⁹ Reeve señala, a propósito de todo el pasaje final de la *EE*, lo siguiente: “Although no comparable account is given in the *Nicomachean Ethics*, markedly similar —not to say identical— doctrines are expressed there piecemeal” (2012, 136).

estos principios. En cuanto ciencia, esta es independiente de las órdenes que puedan dar los seres humanos: cada ciencia tiene sus principios, y sus leyes; el hombre solamente puede aspirar a *descubrirlos*, y a *comprenderlos*, pero no a ordenarlos y estipularlos. Recordando la distinción que hacía Aristóteles entre las dos “partes racionales del alma” en *EN VI, 2*, la parte *científica* del alma estudia “aquello cuyos principios no es posible que sean de otra manera” —y la virtud de esta parte del alma es la *sabiduría*—, mientras que la otra parte —cuya virtud es la *prudencia*— estudia lo que sí puede ser de otra manera (1139a5-14). Así, si algo es susceptible de ser cambiado y transformado, no es en virtud de que se trate de una *ciencia*, sino, más bien, de algo que *depende de nosotros*, y sobre lo que, por tanto, podemos deliberar. Sin embargo, y para volver al ejemplo, el médico no delibera sobre el hecho de que el medicamento cure la enfermedad, y dé como resultado la salud —en principio, porque sobre un hecho no se puede deliberar en absoluto, es ya un hecho—; el médico delibera, más bien, sobre *lo que puede realizarse para obtener la salud, y para alcanzar el estado saludable*. De la misma manera, el prudente delibera sobre cómo alcanzar *la felicidad*, pero no delibera sobre si la divinidad es feliz; esto, además de ser un poco absurdo, se sale por completo de lo que puede ser realizado por ser humano alguno.

En ambos pasajes, la analogía con la medicina y la salud pasa también por presentar el papel de los dioses —o el dios en *EE VIII, 3*— en la ciudad-Estado. Esto supone que la sabiduría es presentada como la virtud propia de la divinidad, y seguramente también la contemplación como la actividad propia de los dioses. En general, las alusiones a los dioses en ambas éticas son infrecuentes, y son vistas de manera un poco extraña o incluso fuera de lugar (Kosman 2009, 102); pero, más allá de en qué sentido Aristóteles esté refiriéndose a la divinidad en estos pasajes, no deja de ser notorio que esta referencia sea recurrente cuando Aristóteles está presentando el principio último y fundamental de la ‘vida buena’. Sin embargo, la relación entre la divinidad y la ciudad-Estado es la otra parte de la analogía entre la medicina y la salud; así, lo que está haciendo Aristóteles es ilustrar, de manera analógica, el papel de la sabiduría en la ciudad-Estado al compararla con el

papel de la ciencia que estudia los principios de la salud y la práctica de la medicina; la analogía se podría representar de la siguiente manera:

$$\frac{\textit{Medicina}}{\textit{Ciencia Natural}} :: \frac{\textit{Prudencia}}{\textit{Sabiduría}}$$

Como señalamos en la sección anterior (§4.5.1), según los pasajes de *Parva naturalia* (*Sens.*, 436a17-22; *Resp.*, 480b22-30), la técnica de la medicina toma sus principios de la ciencia de la naturaleza, o física, la cual incluye lo ‘sano’ como parte de sus objetos de estudio. La medicina y la física no son lo mismo, pero hay un punto importante en el que coinciden: en ciertos ‘principios’, a saber, en los de lo ‘sano’. La física considera estos principios de la naturaleza —entre otros— y los estudia, mientras que la medicina, de igual manera, estudia estos principios para aplicarlos y para hacer surgir la ‘salud’ en los seres vivos. Aunque en ambos casos el objeto de estudio es el mismo, el fin es distinto, y el punto importante de esta analogía es esta intersección en la que coinciden tanto los principios de la ciencia natural como los de la medicina. Esta es una diferencia importante, pues no es que la medicina y la ciencia natural compartan todos sus principios; más bien, la ciencia natural incluye entre su objeto de estudio a lo ‘sano’, y lo que hace que surja lo sano en los seres vivos; así, esta tiene sentido en cuanto también puede aportar a que se conserve su propio objeto de estudio. La medicina no es, entonces, una técnica más; es una técnica bastante particular, cuyo objeto de estudio es, extensionalmente, el mismo que el de la ciencia natural, a saber, los seres vivos. Pero su estudio no se limita a una mera contemplación de lo vivo, sino que, además, estudia de qué manera hacer surgir lo *saludable* en lo vivo y conservarlo de esta manera. Si la medicina no cumpliera su función, y todos los seres vivos desaparecieran, de igual manera desaparecería la ciencia natural, al desaparecer su objeto de estudio. En este sentido, hay un doble aporte de la medicina a la ciencia natural y de la ciencia natural a la medicina.

Pasemos a mirar cómo la analogía aplica a la prudencia y a la sabiduría, y cuáles pueden ser algunas de sus limitaciones. En primer lugar, la prudencia, como acabamos de señalar, no ordena sobre la sabiduría, sino que

ordena con miras a la sabiduría (1145a6-11); la única manera en que es posible que la prudencia dé las órdenes adecuadas es con miras a la sabiduría. Sin embargo, vale la pena aclarar en qué consiste esto a la luz de la analogía entre la medicina y la física, pues no parece tratarse, simplemente, del surgimiento de los sabios como una serie de expertos o una clase social específica dentro de la ciudad-Estado.²⁵⁰ Hacer una lectura de esta clase haría suponer que la distinción no es entre áreas del conocimiento, como lo son la física y la medicina, sino entre quienes se dedican a estas áreas del conocimiento, distinción que tendría unas características completamente distintas acerca de las cuales estos pasajes no son explícitos. Para ser más precisos al respecto, hemos mostrado a la física como la ciencia con la cual está emparentada la medicina en cuanto técnica; pero el texto señala más específicamente la salud, lo que le da unas características ligeramente distintas de la analogía, pues la misma persona se puede ocupar tanto de la medicina como de la salud, solo que desde dos puntos de vista distintos.

Ahora bien, si bien el fin de la medicina es preservar la salud —y de este modo preservar el objeto de estudio de la ciencia natural, más específicamente de los seres vivos—, el fin de la prudencia no puede ser igualmente solo preservar su objeto de estudio, a saber, los seres humanos. Aquí es donde la analogía pierde potencia, pues la relación entre los principios de la prudencia y los de la sabiduría no pueden ser los mismos; de hecho, como señalábamos al comienzo de este párrafo, no coinciden los objetos de estudio. ¿Cómo entender entonces la analogía? Partamos del hecho de que los principios de la prudencia solamente aplicarían a los seres humanos, mientras que los de la metafísica aplican a “lo que es en tanto algo que es”, tal como afirma Aristóteles en *Metafísica* IV, 1. La alusión a los dioses tanto en el pasaje final del libro común *EN VI-EE V* como en el de

²⁵⁰ Esto lo rechazan Brodie y Rowe (2002, 384), aludiendo, presumiblemente, a interpretaciones como la de Rorty, para quien el sabio —*i. e.*, quien dedica su vida entera a contemplar— es la mejor persona en la ciudad, y el político debe propender al surgimiento de este tipo de personajes en la ciudad-Estado ([1978] 1980, 391). Si bien hay pasajes de la obra aristotélica que podrían usarse para defender una interpretación como esta, claramente este pasaje no es tan claro para apoyarla.

EE VIII, 3 hacen pensar que la analogía es más bien con la teología propuesta en *Metafísica* XII. Si relacionamos esta manera de entender la analogía con el carácter *divino* del intelecto humano —tal como lo presentamos anteriormente (cf. §3.2.1-3.2.2)—, lo que tenemos es, entonces, que la referencia a la sabiduría y a la divinidad en la analogía es para que la vida humana sea *lo mejor posible*. ¿Qué quiere decir que la vida humana sea *lo mejor posible*? Para Aristóteles, es prácticamente imposible hacer una caracterización puramente teórica la vida del ser humano; si fuera así, el ser humano sería “lo mejor del universo” (1141a16-17), pero *de facto* no lo es. Sin embargo, hacer esta reflexión es necesario para el prudente, y este parece ser el punto de la analogía. Tal como señalábamos anteriormente (cf. §3.2.3), la prudencia no determina en sí misma sus fines, pues esta se ocupa, principalmente, de los medios.

Así, la prudencia requiere *sabiduría* para poder *ver* los fines —más específicamente, *inteligir* los fines (cf. §4.4.3), de la misma manera que el médico no determina, en cuanto médico, si debe curar y así obtener la salud, sino cómo hacerlo; su fin está puesto de antemano. La sabiduría estudia, así, a los seres excelentes, y lo mejor del universo, y la prudencia de lo que se encarga es de que el ser humano pueda, de alguna manera, alcanzar esta *excelencia* en la medida de sus propias condiciones y de sus determinaciones particulares. Podemos afirmar, entonces, que la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia no es una superioridad jerárquica entre niveles de conocimiento que dependen el uno del otro, y esto es imposible debido a que se trata de dos disposiciones intelectuales independientes la una de la otra; sin embargo, esto no evita que haya una *superioridad conceptual y teleológica* de la sabiduría sobre la prudencia. Así, como señalábamos anteriormente con respecto a la superioridad de la vida del intelecto con respecto a la vida humana (cf. §3.2.2), la superioridad de la sabiduría sobre la prudencia es conceptual, pero no es una superioridad en términos ontológicos o de escogencia de un modo de vida determinado. Prima la sabiduría, sí, pero solo en términos conceptuales, así como para el médico prima alcanzar la salud con respecto a cómo alcanzarla. Pero esto lo que indica es que la primacía de la sabiduría sobre la prudencia no

elimina que haya una codependencia entre ambas virtudes intelectuales. El intelecto, en cuanto reflexivo y teórico, tiene que ver e inteligir el fin, pero, en cuanto es un intelecto humano que se halla en unas condiciones específicas, es un intelecto que tiene que decidir cómo alcanzar ese fin y qué camino elegir para alcanzarlo.

Para cerrar este último capítulo, valga la pena señalar una última característica de la analogía. En la medida en que la sabduría *contempla lo mejor y lo excelente*, la prudencia mira de qué manera el ser humano puede encajar y articularse en un cosmos que, sin él, es perfecto. Pero la prudencia, como señalamos anteriormente, no busca el bien individual sino el bien colectivo (cf. §4.3), pues los prudentes “pueden contemplar lo bueno para ellos y para los hombres en general (τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν)” (1140b9-10). Así, el bien que *contempla* la prudencia, y su fin último, nunca es un fin particular; es un fin que siempre es colectivo. De esta manera, si la prudencia se compara de alguna manera con la medicina, su carácter curador y terapéutico no puede ser individual; será siempre colectivo, pues la prudencia busca siempre el bien colectivo. Por esto, afirma Aristóteles también que “no es posible el bien de uno mismo sin la administración doméstica y sin la política (οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εἶ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ’ ἄνευ πολιτείας)” (1142a9-10). Vale la pena recordar aquí todas las salvedades que hemos hecho anteriormente contra las generalizaciones en el ámbito práctico (cf. §4.3.4), por lo que el punto es que el prudente es como un médico para la ciudad-Estado, pero nunca para él solo. Sin embargo, vale la pena avanzar un poco más en la analogía, pues, al buscar que el ser humano se acerque lo más posible a la divinidad, y a lo mejor posible, el papel del prudente se extiende también a ver cómo el ser humano armoniza con el resto de la naturaleza y con el resto de los seres que hay en ella. Este es el supuesto que está a la base de lo que podemos llamar las raíces naturales de la política en Aristóteles, que están expresadas en el inicio de la *Política*, donde Aristóteles afirma lo siguiente:

La ciudad-estado es una comunidad perfecta de varias aldeas, ya que alcanza, por decirlo así, el límite de la autosuficiencia, y que surge con el fin de vivir, pero

existe para el buen vivir. Por esto toda ciudad-estado es por naturaleza, ya que así también son las primeras comunidades. En efecto, el fin de estas [las comunidades] es aquella [la ciudad-Estado], y la naturaleza es el fin. De hecho, lo que es cada cosa al término de su desarrollo decimos que es la naturaleza de tal cosa, como la del ser humano, el caballo o la casa. Además, lo mejor es el fin o aquello para lo cual [cada cosa existe]; y la autosuficiencia es el fin y lo mejor. De aquí que es evidente que la ciudad-estado se da por naturaleza, y que el ser humano es por naturaleza un animal político. (*Pol.*, 1252b28-1253a4)

πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶν.

En este texto, hay una conexión mucho más explícita entre la política y la ciencia natural. La conexión no muestra que la política, en cuanto cuerpo de conocimiento, sea parte de la física, pero sí es claro que hay principios de la naturaleza que aplican específicamente a la política, y que estos fines son principalmente teleológicos: el fin de toda comunidad —el cual es la ciudad-Estado— es un fin que se da *por naturaleza*. Vale la pena señalar aquí que el fin se da cuando la ciudad-Estado es autosuficiente,²⁵¹ lo que muestra que para Aristóteles alcanzar el fin del ser humano —la felicidad— solamente es posible en una ciudad-Estado, pero nunca de manera individual; dado que esta existe justamente para el buen vivir (εὖ ζῆν). En este sentido, la ‘naturaleza’ de la ciudad-Estado se presenta por medio de su finalidad, que es hacer felices a los seres humanos que la habitan. Siguiendo la analogía de la medicina y la salud, Johnson afirma lo siguiente:

In this analogy, god is not like the art of medicine, much less like the doctor, but rather like health. Health is the unmoved mover and that for the sake of which the doctor moves the patient. The patient is benefited, but health is not. Similar-

²⁵¹ Entendiendo en este caso la autosuficiencia en su sentido político, del cual, como señalamos en §3.1.3, la autosuficiencia en sentido contemplativo es la base conceptual.

ly, the activity of the divine is that for the sake of which natural agents act, but the agent or patient is benefited by so doing—not god. (2005, 73)

Seguendo la propuesta de Jhonson, de igual manera el *buen vivir* es el ‘motor inmóvil’ que mueve la ciudad; es el principio teleológico de esta, y por eso no puede haber ciudad si no hay a su vez sabiduría; y así como el médico contempla la salud para producirla en sus pacientes, de la misma manera el político hace surgir el buen vivir en la ciudad contemplando la divinidad. Pero no es la divinidad la que ordena, sino el político quien ordena con vistas a esta. La divinidad no ordena de la misma manera en que lo hace el político, sino que solamente sirve de principio teleológico. En cuanto principio teleológico, es fundamentalmente un principio conceptual, pero no causal. Tal como lo enuncia varias veces Aristóteles, la salud es el principio formal de la medicina; pues, como afirma en la *Metafísica*,

[1]as causas son motrices en cuanto existen previamente, pero las que son en tanto concepto [forma] se dan simultáneamente. En efecto, cuando el ser humano sana, en ese momento existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce existe simultáneamente que la esfera de bronce. (*Metaph.*, 1075a21-24)

τὰ μὲν οὖν κινουῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ’ ὡς ὁ λόγος ἄμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἄμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα.

La salud es, entonces, el aspecto formal y conceptual de la medicina, en cuanto técnica (*Metaph.*, 1075a13-18), y esta existe con el fin de aquella. Lo mismo sucede con la política. Esta tiene un componente conceptual y teleológico que es puramente *filosófico*, pero también tiene un componente práctico. En este sentido, el objeto de la política —la ciudad-Estado— es un *compuesto* de materia y de forma;²⁵² si bien los principios hilemórficos no aplican en la ciudad-Estado de la misma manera que aplican

²⁵² Seguimos aquí lo que afirma Reeve (1998, XLVIII-LIX), quien muestra que el naturalismo de la política en Aristóteles permite ver que a la ciudad-Estado es posible aplicarle la teoría hilemórfica en cuanto esta es un compuesto de materia y de forma, y además que es una *entidad natural* en sentido propio, en cuanto tiene en sí mismo su principio de movimiento y de reposo.

en otras ciencias o técnicas. Sin embargo, no es necesario que apliquen del mismo modo. Por esto, afirma Aristóteles que los principios, sobre todo los de materia, forma y privación, en general son analógicos (*Metaph.*, 1075b16-20), y de la misma manera aplican por analogía a la política y a la ciudad-Estado. La política así tiene necesariamente un aspecto puramente conceptual, una *filosofía política*, que se conecta necesariamente con otros aspectos de la *filosofía* en general, y que Aristóteles reconoce necesario que el político sepa, como afirma al final del primer libro de la *Ética nicomaquea*:

Decimos que la virtud humana es la del alma y no la del cuerpo, y decimos también que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe saber de cierta manera sobre el alma, como quien cura los ojos debe saber de todo el cuerpo, y más aún porque la política es más valiosa y mejor que la medicina. Y los médicos más notables se ocupan del conocimiento del cuerpo. También el político ha de estudiar el alma, y la ha de estudiar con vistas a estos asuntos, y en la medida adecuada con respecto a lo que se busca, pues una precisión mayor resulta excesivamente trabajosa con respecto a lo que estamos exponiendo. (*EN*, 1102a16-26)

ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. εἰ δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς, ὡσπερ καὶ τὸν ὀφθαλμοῦς θεραπεύσοντα καὶ πᾶν <τὸ> σῶμα, καὶ μᾶλλον ὅσω τιμιωτέρα καὶ βελτίων ἢ πολιτικῆ τῆς ἰατρικῆς· τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαριέντερες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν. θεωρητέον δὲ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἰκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα· τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶ τῶν προκειμένων.

En este pasaje, Aristóteles deja clara la necesidad de que el político contemple, teorice o estudie (θεωρεῖν) sobre el alma. Y que es preciso que lo haga *en cuanto político*, y no en cuanto filósofo —ya se trate de un filósofo natural, ya de un metafísico o teólogo—. Así pues, el político estudia el alma en cuanto *forma* de un compuesto —el ser humano—, y en la medida en que la ciudad-Estado está compuesta a su vez por seres humanos, le corresponde al político estudiar también este aspecto formal de la ciudad.

Esta es una prueba más de que el político, en cuanto político, requiere sabiduría para poder llevar a cabo su función en la ciudad de manera exitosa, y así permitir que los ciudadanos alcancen el *buen vivir*. Y así la sabiduría tiene una doble función en el político: por una parte, determinar los aspectos formales y conceptuales de la ciudad-Estado; pero, por otra, tener claro los fines de esta, para así poderlos alcanzar. Tal como hemos mostrado anteriormente (cf. §4.3.4), la política no es una ciencia demostrativa, por lo que no se pueden deducir conceptualmente las directrices o las órdenes que debe dar un político a partir de unos principios puramente formales. Pero eso no quiere decir que no haya en la política ciertos principios, cuyo objeto de estudio es a su vez objeto de estudio filosófico. Una vez más, y tal como concluimos en el capítulo anterior (cf. §3.3), el político tiene que hacer una ‘filosofía de lo humano’ para poder cumplir su función como político, así como el médico requiere hacer cierta ‘filosofía natural’ para poder curar.

Ahora bien, y para concluir, si suponemos que para poder llevar a cabo la vida humana es necesario escoger entre una vida de acuerdo con la virtud de la prudencia o una siguiendo la sabiduría, estamos cayendo en la falsa disyunción entre creer que la política no requiere sabiduría y es completamente independiente de esta, lo cual resulta siendo contrario al espíritu aristotélico. Escoger una vida política supone, a su vez, escoger una vida de sabiduría; no se puede hacer la una sin la otra. Claro, se trata en este caso de una sabiduría y de una filosofía particular que tiene unos contenidos específicos. Pero como ya lo hemos señalado, de cierta manera la prudencia en cuanto virtud es un ‘medio’ para alcanzar un fin determinado, a saber, el buen vivir. Y ya cuando se trata de fines, la prudencia se sale de su territorio disciplinar y pasa al de la ciencia natural. Tal vez eso sea un problema para las ciencias y las disciplinas modernas; pero, como hemos intentado mostrar en detalle, para Aristóteles esas diferencias no son tan profundamente marcadas, y no solo es posible, sino que en algunos casos es necesario saltar de un aspecto al otro y de un ámbito del conocimiento a otro. Así como el médico a veces salta del aspecto puramente técnico —curar a alguien aquí y ahora— al hacer una reflexión más formal y

conceptual con respecto a cómo alcanzar la salud, en general. Ahora bien, es posible que el mismo médico, y justo cuando está actuando como médico —aplicando alguna cura o recetando algún medicamento— esté al mismo tiempo haciendo una reflexión formal o conceptual con respecto al medicamento, o a cómo el medicamento alcanza la salud, o cuestione o le advierta al paciente que es posible que su medicamento no lo va a curar completamente. Pero eso muestra, justamente, que el médico puede ser, al mismo tiempo —aunque conceptualmente no lo sea— un filósofo natural. De la misma manera, el político puede ser al mismo tiempo que da órdenes o emite decretos un *filósofo político*.²⁵³ Si el político no reflexiona y tiene en cuenta los fines que persigue, deja de ser *prudente*, pues corre el riesgo de equivocarse al fin que persigue; y tal como hemos mostrado, y como insiste varias veces Aristóteles, en la naturaleza coincide lo formal con lo teleológico (*Ph.*, 198a23-b2; *Metaph.*, 1070b30-35); y de igual forma sucede en la vida humana, donde estudiar el fin se convierte en estudiar a su vez la causa formal en cuanto principio de la vida buena, pues “los principios de la acción son los fines a causa de los cuales se actúa (αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἕνεκα τὰ πρακτά.)” (1140b16-17). Ahora bien, dado que el fin de la prudencia es el buen vivir, y que este solo se logra en la ciudad-Estado, es tarea del político —del buen político, *i. e.*, el prudente— examinar de qué manera los ciudadanos pueden todos alcanzar el buen vivir. Y tal meta no se puede alcanzar si no se contempla esta, si no se estudia de manera formal y conceptual, lo cual solo es posible mediante el estudio filosófico, mediante una *filosofía de lo humano*. Pero, tal como hemos mostrado al final del capítulo 3, esta no deja de todas maneras de ser también *filosofía*, y seguirla conduce también a llevar una vida filosófica.

²⁵³ Llegamos aquí por otra vía a una conclusión similar a la que llega Reeve: “When we appropriately correct for these simplifications, we see —to put it provocatively— that the best political and contemplative lives are not so much two separate lives as distinct phases of the same life” (2012, 270).

Conclusión / Conclusion

No es fácil tratar de reconstruir cómo Aristóteles se enfrenta y le da tratamiento al problema de cómo se ha de vivir, tal como es enunciado por Williams (1997 [1985], 18). Y no es fácil por una larga serie de razones, una de las más acuciantes es la dificultad que, en general, suele llevar la reconstrucción histórica de las ideas, sobre todo de las ideas morales. Tal como lo ha señalado ya MacIntyre, la reconstrucción literal o siquiera cercana es imposible, y no solo por el tiempo transcurrido entre los tiempos de Aristóteles y los nuestros, sino porque ni siquiera sabemos exactamente qué es lo que se ha perdido por el camino (1984 [1987], 13-18). A esto hay que sumarle también lo poco que sabemos de la vida misma de Aristóteles, pues un ejercicio detallado sobre la filosofía como forma de vida en Aristóteles habría pasado también por la vida misma del Estagirita. Sin embargo, tal como lo muestra Barnes, podemos concluir que también para Aristóteles la escena pública y la amistad ligada al quehacer filosófico resultaron sumamente importantes en su propia vida (1999 [1982], 17-21), y que, tal como hemos querido mostrar a lo largo de este libro, esta vida pública no riñe con la vida filosófica, sino que, al contrario, es un aspecto necesario de esta.

Es clara la influencia que tuvo en la filosofía aristotélica la posición de sus antecesores, en particular tanto la de Platón como la de los sofistas. Y como señalamos desde el comienzo, Aristóteles parece sentar su posición en medio del debate entre estos, pero al mismo tiempo tratando de superarlo. De aquí que el Estagirita inicie sus reflexiones sobre el modo de vida partiendo de la discusión sobre los tres modos de vida más populares en su época: el modo de vida placentero, el político y el filosófico. Sin embargo, como hemos querido mostrar a lo largo de todo el libro, Aristóteles intenta hacer una síntesis de los tres; síntesis que se presenta difícil, porque, como mostramos al final del último capítulo, parece haber una preferencia por la contemplación y la sabiduría. Pero esta preferencia por la sabiduría no excluye la posibilidad de la actividad propia de la vida política, y menos aún de la placentera. Más bien, al contrario, alcanzar

una vida filosófica presupone, a su vez, que se lleva también una vida política y placentera.

Este quizás ha sido uno de los puntos pasados por alto en la discusión sobre la “vida buena” en algunos de los intérpretes contemporáneos más influyentes, tal como hemos expuesto sobre todo en el capítulo 1. Como hemos mostrado allí, poner la discusión entre un “bien inclusivo” —que sea la conjunción de todos los bienes que se quieren por sí mismos— y un “bien exclusivo” —que sea superior a todos los demás— es simplificar en exceso las posibilidades de interpretación de la ética aristotélica. No podemos menospreciar el papel que le da Aristóteles al intelecto, y lo llamativa de la posición exclusivista para dar cuenta de la superioridad de la sabiduría y de la vida filosófica con respecto a los demás modos de vida. Pero como hemos mostrado posteriormente, la sabiduría es solo una de las virtudes intelectuales, y por sí misma no puede determinar un modo de vida. Por esto, desde el primer capítulo, hemos defendido la idea de que la ética aristotélica es, sin duda, intelectualista, pero su intelectualismo no es tal que excluya al mismo tiempo la posibilidad de otro tipo de actividades, pues hay también otras virtudes que son requeridas para llevar una “vida buena”.

De aquí que en el segundo capítulo hayamos reconstruido en detalle lo que el mismo Aristóteles entiende por “sumo bien” y por la “actividad que se desea por sí misma”. Y en este sentido, Aristóteles mismo propone que esta actividad es justamente la “actividad racional, de acuerdo con la virtud”. Pero hay diferentes aspectos de la actividad racional de acuerdo con la virtud, por eso, es difícil señalar que se trata de una única actividad, o siquiera de un único tipo de actividades. Lo que señala Aristóteles desde el comienzo de la *Ética nicomaquea* es que se trata de una actividad —o una serie de actividades— que le da unidad a la vida, no de manera individual, sino en bloque y de manera estructural. Esto resalta el hecho de que para Aristóteles una verdadera valoración de una vida como “buena” no se limita a la valoración de una actividad o de una serie de actividades, sino que dicha evaluación tiene que hacerse de manera más comprensiva, abarcando la vida entera y todo aquello que le da un hilo conductor. Pero no solamente comprensiva, sino también de manera estructural, de aque-

lo que le da orden y sentido a la vida entera. En este sentido, la vida no solamente se evalúa en conjunto, sino también en diferentes niveles. Es tanto la organización de la vida como lo que permite dicha organización lo que hace posible darle sentido a una “vida buena”. Y en este sentido, Aristóteles conserva el principio intelectualista según el cual la vida buena es la que se vive de acuerdo con el intelecto. Pero esta organización y esta vida no se puede evaluar de una manera esquemático-científica, porque, en general, los aspectos importantes de la vida y de las acciones humanas se escapan completamente del modelo científico.

La actividad del intelecto parece erigirse, así, como la base de la vida feliz, y así lo señala Aristóteles en los famosos capítulos finales de la *Ética nicomaquea*. Y esto parece quedar claro con la distinción entre dos tipos de felicidad, una primera, o felicidad del intelecto, y una segunda, o felicidad del compuesto humano —alma-cuerpo—. Sin embargo, tal como mostramos en el capítulo 3, pese a la importancia de la actividad del intelecto para alcanzar la felicidad, esta no es suficiente para alcanzar una felicidad propiamente humana. La distinción entre una felicidad primera y una felicidad segunda no es una distinción entre dos tipos particulares de darse la felicidad. Se trata más bien de una distinción conceptual de dos niveles distintos de análisis; pero, cuando se trata de la vida humana, se requiere una unión de ambos. Así, la felicidad del intelecto, en sí misma, no podría tratarse de una felicidad “humana”, pues el ser humano no es solamente intelecto, es a su vez compuesto, y por tanto requiere también e la felicidad segunda. Así como es distinguible conceptualmente el intelecto —y en general el alma, *i. e.* la ‘forma’— del ser humano —*i. e.*, el ‘compuesto’—, de la misma manera se distingue la felicidad primera de la segunda. Pero la distinción es puramente conceptual; no es una distinción en la *vida misma*. Así pues, la *vida humana* requiere para alcanzar la felicidad, de manera íntegra, el intelecto y la reflexión filosófica. Pero esta reflexión filosófica debe incluir a su vez los aspectos más prácticos de la vida humana; se requiere, por tanto, una “filosofía de lo humano”. Y es justamente esta filosofía de lo humano la que permite conectar ambos modos de felicidad, no ya desde un punto de vista conceptual, sino en la práctica, en la *vida misma*. Ahora bien, la vida

humana no es una vida en soledad, sino que es una vida en comunidad. La filosofía de lo humano se vuelve así *filosofía política*, pues alcanzar una vida buena no es posible si esta no se da, a su vez, en comunidad.

Así, una auténtica filosofía como forma de vida en Aristóteles no puede dejar fuera de su estudio la vida misma y todo lo que ella conlleva. Esto nos lleva a revisar una de las principales propuestas de Aristóteles para alcanzar la felicidad: “vivir de acuerdo con el ‘principio gobernante’” en el capítulo 4. Tal como mencionamos en dicho capítulo, la presentación más explícita que hace Aristóteles de en qué consiste vivir de tal manera la hace tanto al final de la *Ética eudemia* como en el libro común *EN VI-EE V*. Sin embargo, una de las aclaraciones más importantes para comprender cómo se alcanza la vida filosófica la hace Aristóteles al mencionar que dicho ‘principio gobernante’ se da de dos maneras distintas —de la misma manera en que la felicidad se da en dos maneras distintas—. Y esto sucede porque estas dos maneras distintas corresponden con las dos virtudes intelectuales del ser humano: la sabiduría y la prudencia. Con esta distinción, Aristóteles desplaza el problema con respecto al mejor modo de vida, pues sus predecesores habían estado discutiendo con respecto a si es mejor el modo de vida filosófico —el del sabio— y el práctico —el del prudente—. Pero su propuesta muestra que estos dos personajes corresponden no con dos modos de vida por escoger, sino con dos aspectos de cómo se *rige* la “vida buena” en el ser humano. Y lo que prueba Aristóteles es que ambos aspectos *rigen* la vida de maneras distintas, y en este sentido es un falso dilema creer que hay que escoger entre una vida y la otra. En efecto, lo que sucede es que ambos *rigen* de maneras distintas. Para probar su punto, Aristóteles apela de manera recurrente a la analogía entre la medicina y la ciencia natural. La primera es, en cierto sentido, práctica —principalmente porque tiene unos efectos en el mundo, pero no en el sentido aristotélico específico de *práctica* como referida a la acción virtuosa—; mientras que la segunda es, más bien, teórica. La analogía le funciona bastante bien, porque en la medicina es posible evaluar —en términos de bueno o malo— si la acción logra el resultado deseado, pero la ciencia natural le brinda al médico las herramientas para llevar a cabo su actividad de la mejor manera. Con esta analogía, Aristóteles supera, entonces, el falso

dilema, pues no es posible evaluar si es mejor el médico que el científico de la naturaleza, dado que ambos se necesitan mutuamente para alcanzar el ‘bien’ de los seres naturales. El médico, entonces, tiene un rol más activo en la consecución del ‘bien’, pero este no puede prescindir, para su actuar, de la labor contemplativa del científico natural.

Así, Aristóteles rompe con la idea de que el sabio y el prudente son, en sí mismos, modos de vida que se deben seguir; son solamente representaciones conceptuales que en la vida misma no se pueden diferenciar de manera tajante. La distinción conceptual le permite comprender cuál es el aporte de ambas virtudes intelectuales —sabiduría y prudencia—, pero no se trata de dos modos de vida en competencia. Aquí es donde el intelecto mismo adquiere un papel preponderante para la vida, pues no solamente tiene un doble aspecto, uno teórico y uno práctico, sino que, además, es el intelecto mismo el que permite guiar en la vida misma qué tanta actividad contemplativa o qué tanta actividad práctica hay que llevar a cabo. Pues el intelecto no solamente aporta los principios del conocimiento científico, sino que también aporta los principios de la acción. En este sentido, el modo de vida filosófico consiste en vivir bajo el intelecto como un principio vital. Pero este principio vital tiene un doble aspecto que solamente el intelecto mismo puede autorregular al llevar a cabo su propia actividad. Así, el intelecto se activa en modo teórico en ciertas circunstancias o se activa en modo práctico en otras. Pero es el mismo intelecto el que decide si en ciertas circunstancias es preciso activarse en un modo o en otro. Sea cual sea la manera en la que se “active” el intelecto, está ejerciendo su actividad propia con respecto a la vida misma: está entendiendo sobre la vida misma y la manera de alcanzar su propio “bien”, *i. e.*, alcanzar la “vida buena”.

Aristóteles nunca renunció a su tesis expuesta en el *Protréptico*, según la cual, “Tanto si es preciso filosofar como si no, hay que filosofar. En efecto, o es preciso filosofar o no, luego, en cualquier caso, hay que filosofar (εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον. ἀλλὰ μὴν ἢ φιλοσοφητέον ἢ οὐ φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον)” (*Protr.* B5 1e, Rose, 1886). La vida entera se vuelve así para Aristóteles en una vida filosófica en la medida en que esta requiera tomar decisiones, pues decidir

es ya hacer uso del intelecto, y toda vida que se rija por el intelecto es, en este sentido, una vida filosófica, la cual no se restringe únicamente a la vida dedicada a la contemplación de los principios teóricos.

Pero, además, el intelecto humano no está ni puede estar en función del solo individuo. En su aspecto teórico el intelecto le da una ubicación y un posicionamiento al ser humano, pero en su aspecto práctico el intelecto determina el movimiento y la acción, ya sea consigo mismo, ya sea con los demás seres humanos. Pero no solo determina cómo relacionarse con los demás seres humanos, sino con la naturaleza en general. De aquí que la figura del prudente emerge como quien es capaz de alcanzar la “vida buena”, pero no solo para sí, sino para todos los demás seres humanos que lo rodean. Así, al responder Aristóteles a la pregunta con respecto a cómo hay que vivir, su respuesta es una sola: hay que vivir de acuerdo con el intelecto. Pero esta vida de acuerdo con el intelecto es mucho más compleja que la mera vida teórico-contemplativa, porque es una vida realizable, es decir, una vida alcanzable mediante la acción. Y aunque haya una cantidad indeterminada de maneras de alcanzar esta vida buena, para cualquiera de ellas se requiere que actúe el intelecto. Así, si bien el intelecto es presentado por Aristóteles en conexión con los primeros principios del conocimiento científico, y este conocimiento tiene un valor en sí mismo, también tiene un valor para la vida misma del ser humano. En este sentido, la *filosofía teórica*, que es considerada generalmente por Aristóteles como la cúspide del intelecto humano, y que tiene un valor en sí misma por ser autosuficiente, también adquiere un valor importante en función de la vida de los seres humanos. Y en este mismo sentido, el conocimiento científico, cuyos principios son determinados por el intelecto, adquiere también su valor para la vida del ser humano, y no solamente para el conocimiento científico mismo, pues le brinda herramientas al ser humano para alcanzar su propia felicidad. Si bien no determina cómo alcanzar la felicidad, pues esta es tarea del intelecto —y de este en concordancia también con el deseo, dado que se trata del intelecto práctico, que mueve a la acción en búsqueda del bien—, hace valioso el conocimiento científico también para la vida misma. Y es en esta función de articulación

y armonización del intelecto tanto con los deseos como del conocimiento científico que se puede alcanzar la “vida filosófica” como una unidad, pero no una unidad del individuo, sino como una unidad que también requiere una comunidad para ser alcanzada. Sin ese entorno comunitario en el que se da la felicidad, también el conocimiento científico y el intelecto puramente teórico pierde su propio sentido como el “principio gobernante” de la buena vida, de la *vida filosófica*.



Referencias

- Ackrill, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". En *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amélie Oksenberg Rorty, 15-33. Berkeley: University of California Press, 1980 [1974].
- Allan, J. D. "Quasi-mathematical method in *Eudemian Ethics*". En *Aristote et les problèmes de méthode*, editado por Suzanne Mansion, 303-318. Lovaina: Publications universitaires de Louvain & Beatrice-Neuwelaerts, 1961.
- Angier, Tom. *Technê in Aristotle's Ethics*. Londres: Continuum, 2010.
- Anscombe, G. E. M. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- Aristófanes. "Las nubes." En *Las nubes, Las ranas, Pluto*, traducido por F. Rodríguez A. y J. Rodríguez S. Madrid: Cátedra, 1999.
- Aristóteles. "Analytica posteriora". En *Analytica priora et posteriora*, editado por W. D. Ross, 71-100. Oxford: Oxonii, 1964.
- *Aristotelis opera*. Editado por I. Bekker. 5 vols. Berlín: W. De Gruyter, 1831.
- *Aristotelis physica*. Editado por W. D. Ross. Oxford: Oxonii, 1966.
- *Ars rhetorica*. Editado por Rudolfus Kassel. Berlín & Nueva York: De Gruyter, 1976.
- "Categoriae". En *Categoriae et liber De interpretatione*, editado por Lorenzo Mino-Paluello, 1-15. Oxford: Oxonii, 1949.
- *De anima, Edited with Introduction and Commentary*. Editado por W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- "De Interpretatione". En *Categoriae et liber De interpretatione*, editado por L. Mino-Paluello, 16-24. Oxford: Oxonii, 1949.

- *De motu animalium. Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*. Editado por Martha Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- *De partibus animalium*. Vol. I, de *Aristotelis opera*, editado por Immanuel Bekker, 639-697. Berlín: Academia Regia Borussica, 1831.
- “De respiratione.” En *Parva naturalia. A Revised Text*, editado por W. D. Ross, 470-480. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- “De sensu et sensibilia”. En *Parva naturalia*, editado por W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- *Ethica eudemia*. Editado por R. R. Mingay y J. M. Walzer. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- *Ethica nicomachea*. Editado por I. Bywater. Oxford: Oxonii, 1894.
- *Magna moralia*. Editado por Franz Susemihl. Berlín: Teubner, 1883.
- *Metaphysica*. Editado por Werner Jaeger. Oxford: Oxonii, 1957.
- *Politica*. Editado por W. D. Ross. Oxford: Oxonii, 1957.
- *Política*. Traducido por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada, 2007.
- *Protrepticus*. Traducido por Ingemar Düring. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961.
- “Topica”. En *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, editado por W. D. Ross. Oxonii, 1958.
- Asmonti, Luca. *Athenian Democracy: A Sourcebook*. Londres: Bloomsbury, 2015.
- Aspasio. In *Aristotelis Ethica nicomachea quae supersunt commentaria*. Vol. 19, de *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por Gustavus Heylbut. Berlín: Reimer, 1889.
- *On Aristotle’s Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. Traducido por David Konstan. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2006.
- Aubenque, Pierre. “Sur la notion aristotélicienne d’aporie”. En *Aristote et les problèmes de méthode*, editado por Suzanne Mansion, 3-19. Lovaina: Publications Universitaires, [1961] 1980.

- Bäck, Allan. *Aristotle's theory of abstraction*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Barnes, Jonathan. "An OCT for the *EE*". *Classical Review* 42, n.º 1 (1992): 27-31.
- *Aristóteles*. Traducido por Martha Sansigre Vidal. Madrid: Cátedra, 1999 [1982].
- "Aristotle and the methods of Ethics". *Revue Internationale de Philosophie* 34, n.º 133/134 (1980): 490-511.
- trad. *Aristotle. Posterior Analytics*. 2.ª Oxford: Clarendon Press, 1993.
- "Sextan Scepticism". Cap. 16 de *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, editado por Dominic Scott, 322-334, 2007.
- Bobonich, Chris. "Aristotle's Ethical Treatises". Cap. 1 de *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, editado por Richard Kraut, 12-36. Oxford: Blackwell, 2006.
- Boeri, Marcelo D. "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica". *Estudios de Filosofía*, n.º 40 (diciembre 2009): 79-107.
- trad. *Aristóteles. Acerca del alma. Traducción, notas e introducción*. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Bonitz, Hermann. *Index aristotelicus*. Vol. v, de *Aristotelis opera*, editado por Immanuel Bekker, 1870.
- Bostock, David. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Broadie, Sarah y Christopher Rowe. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: OUP, 2002.
- Burnet, John. *The Ethics of Aristotle, Edited with an Introduction and Notes*. Londres: Methuen & Co., 1900.
- Burnyeat, Myles. "The Second Prose Tragedy: A Literary Analysis of the Pseudo-Platonic Epistle VII". s. f.
- Bush, Stephen. "Divine and Human Happiness in Nicomachean Ethics". *Philosophical Review* 117, n.º 1 (2008): 49-75.
- Calvo M., J. L., trad. *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza, 2001.
- Case, Thomas. *Aristotle*. Vol. II, de *Encyclopaedia Britannica*, 501-522. Londres: Encyclopaedia Britannica, 1910.

- Caston, Victor. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis* 44, n.º 3 (1999): 199-227.
- Charles, David. "Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation". *Proceedings of the Aristotelian Society* LXXIII, suppl. vols. (1999): 205-223.
- "The Eudemian Ethics on the 'Voluntary'". Cap. 1 de *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*, editado por Fiona Leigh, 1-27. Leiden: Brill, 2012.
- Charlton, William. *Aristotle Physics Books I & II*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Cicerón. *Disputaciones tusculanas*. Traducido por Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- Cooper, John M. "An Aristotelian Theory of Emotions". En *Essays on Aristotle's Rhetoric*, editado por Amelie Oksenberg Rorty, 238-257. Berkeley: University of California Press, 1996.
- *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- *Reason and Human Good in Aristotle*. 2.ª ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1986 [1975].
- "Reseña de The Aristotelian Ethics por Anthony Kenny". *Noûs* 15, n.º 3 (1981): 381-392.
- Crisp, Roger. "Aristotelian Inclusivism". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994): 111-136.
- trad. *Aristotle Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Dahl, Norman O. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Diels, Hermann y Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7.ª ed. 3 vols. Berlín: Weidmann, 1951-1954.
- Dirlmeier, Franz, trad. *Aristoteles Eudemische Ethik*. Berlín: Verlag, 1962.
- Dodds, E. R. *Plato. Gorgias. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

- Dow, Jamie. "Feeling Fantastic? Emotions and Appearances in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 37 (2009): 143-175.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. 2.ª ed. Traducido por Bernabé Navarro. México: UNAM, [1966] 2010.
- Engberg-Pedersen, Troels. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Eustracio. In *Ethica nicomachea Commentaria*. Vol. XX, de *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por Gustavus Heylbut. Berlín: Reimer, 1892.
- Farieta, Alejandro. "Investigar y deliberar en la filosofía aristotélica". *Ideas y Valores* 57, n.º 137 (agosto 2008): 75-92.
- Filópono, Juan. In *Aristotelis De anima libros Commentaria*. Editado por M. Hayduck. Berlín: Reimer, 1897.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2002 [2001].
- Gauthier, René Antoine y Jean Yves Jolif. *L'Éthique à Nicomaque: Introduction. Traduction et commentaire*. 2 vols. Louvain: Publications Universitaires, 1970.
- Geach, Peter Thomas. "History of a Fallacy". Cap. 1.1 de *Logic Matters*, 1-13. Berkeley, CA: University of California Press, 1972 [1958].
- Gómez-Lobo, Alfonso. "La fundamentación de la metafísica aristotélica". *Diánoia* 37 (1991): 1-15.
- "The Ergon Inference". *Phronesis* 34, n.º 1-2 (1989): 170-184.
- Grant, Alexander. *The Ethics of Aristotle, with Essays and Notes*. 4ª ed. 2 vols. Londres: Longmans, Green & Co., 1885.
- Greenwood, L. H. G., ed. *Aristotle Nicomachean Ethics, Book Six, With Essays, Notes and Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Grimaldi, William M. A. *Aristotle's Rhetoric I. A Commentary*. Nueva York: Fordham University Press, 1980.
- Hadot, Pierre. "La filosofía como forma de vida". En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, traducido por Javier Palacio, 235-249. Madrid: Siruela, [1984] 2006.

- Halper, Edward. "The Substance of Aristotle's Ethics". En *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, editado por May Sim, 3-28. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.
- Hamlyn, D.W., trad. *Aristotle's De anima Books II & III (with passages from the Book I)*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- "The Final Good in Aristotle's Ethics". *Philosophy* XL, n.º 154 (1965): 277-295.
- Heinmann, Robert. "Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics". *Phronesis* XXXIII, n.º 1 (1988): 31-53.
- Hicks, R. D. *Aristotle De anima, with translation, introduction and notes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*. Traducido por Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- Inglis, Kristen. "Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End". Cap. 13 de *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, editado por Ronald Polansky, 263-287. 2014.
- Inwood, Brad y Raphael Woolf. *Aristotle. Eudemian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Irwin, Terence. *Aristotle's Nicomachean Ethics. Translated with Introduction, Notes and Glossary*. 2.ª ed. Cambridge: Hackett Publishing Co., 1999.
- "Disunity in the Aristotelian Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, n.º Supl. (1988): 61-78.
- Irwin, Terence. "The Structure of Aristotelian Happiness. Reseña de Aristotle on the Human Good por Richard Kraut". *Ethics* 101, n.º 2 (1991): 382-391.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, [1923] 2011.
- "Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics". *The Journal of Hellenic Studies* 77, n.º 1 (1957): 54-61.
- *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducido por W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, [1934-1947] 2001.

- Jenofonte. "Recuerdos de Sócrates". En *Recuerdos de Sócrates. Banquete, Apología de Sócrates*, traducido por Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- Johnson, Monte Ransome. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Jost, Lawrence. "The Eudemian Ethics and Its Controversial Relationship to the Nicomachean Ethics". Cap. 19 de *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, editado por Roland Polansky, 410-427. 2014.
- Kahn, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kal, Victor. *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*. Leiden: Brill, 1988.
- Karamanolis, George E. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kenny, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- trad. *Aristotle. The Eudemian Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Keyt, David. *Intellectualism in Aristotle*. Vol. II, de *Essays in Ancient Greek Philosophy*, editado por John P. Anton y Anthony Preus, 364-387. Albany: SUNY Press, 1983 [1978].
- Kontos, Pavlos. "A Key Term, its Misuse and its Rehabilitation: To Gar Psefisma Prakton". *Elenchos* 30, n.º 1 (2009): 99-116.
- Kosman, Aryeh. "The Divine in Aristotle's Ethics". *Animus* 13 (2009): 101-107.
- Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- "In Defense of the Grand End. Review of 'Ethics with Aristotle' by S. Broadie". *Ethics* 103, n.º 2 (1993): 361-374.
- ed. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006.
- Lear, Gabriel Richardson. "Happiness and the Structure of Ends". En *A Companion to Aristotle*, editado por Georgios Anagnostopoulos, 387-403. Wiley-Blackwell, 2009.

- *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Léonard, Jean. *Le bonheur chez Aristote*. Bruselas: Palais des Académies, 1948.
- Liddell, H. G., R. Scott y H. S. Jones. *A Greek-English Lexicon*. 9.^a ed.. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lloyd, G. E. R. "The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics". *Phronesis* 13, n.º 1 (1968): 68-83.
- Long, Anthony A. "Aristotle on Eudaimonia, Nous, and Divinity." Cap. 4 de *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, editado por Jon Miller, 92-113. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Louden, Robert B. "Aristotle's Practical Particularism". En *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*, 159-178. Albany: State University of Nueva York Press, 1991.
- MacIntyre, Alasdair. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Traducido por B. Martínez de M. Barcelona: Paidós, [1999] 2001.
- *Tras la virtud*. Traducido por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1984 [1987].
- Mackay, A. F. "Aristotle's Dilemma". *The Journal of Ethics* 9 (2005): 533-549.
- Mariás, J. y M. Araújo. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1970.
- McDowell, John. "Virtue and Reason". En *Mind, Value and Reality*, 50-73. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998.
- "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics". Cap. 1 de *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, editado por Stephen Engstrom y Jennifer Whiting, 19-35. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Melero B., Antonio, trad. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.
- Meyer, Susan Sauvé. "Living for the Sake of an Ultimate End". Cap. 2 de *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, editado por Jon Miller, 47-65. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- Michelet, Karl Ludwig. *Aristotelis Ethica nicomachea*. 2.^a ed. 2 vols. Berlín: Schlesinger, 1848.
- Miller, Fred D. Jr. "Aristotle on the Separability of Mind". Cap. 13 de *Oxford Handbook of Aristotle*, editado por Christopher Shields, 306-339. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Moss, Jessica. *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought and Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Nagel, Thomas. "Aristotle on Eudaimonia." *Phronesis* 17, n.º 3 (1972): 252-259.
- Natali, Carlo. "Reseña de 'Aristotle on the Apparent Good', por J. Moss." *European Journal of Philosophy* 21, n.º S4 (2013): e1-e4.
- "The Book on Wisdom". Cap. 9 de *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, editado por Ronald Polansky, 180-202, 2014.
- *The Wisdom of Aristotle*. Traducido por Gerald Parks. Albany, NY: SUNY Press, 2001 [1989].
- Naus, John E. *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian University, 1959.
- Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: CUP, 1986.
- *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Owen, G. E. L. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle". En *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, editado por Ingemar Düring y G. E. L. Owen, 163-190. Gotemburgo: Elanders, 1960.
- Pallí Bonet, Julio, trad. *Aristóteles. Ética nicomachea*. Madrid: Gredos, 1993.
- Parsons, Gilles. *Aristotle and the Cognitive Component of Emotions*. Vol. 46, de *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, editado por Brad Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Pears, David. "Courage as a Mean". En *Essays on Aristotle's Ethics*, 171-187. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Penner, Terry. "Socrates". En *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, 164-189. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Platón. *Apología de Sócrates*. Vol. I, de *Diálogos*, traducido por Julio Calonge R., 148-186. Madrid: Gredos, 1981.
- Platón. *Carta VII*. Vol. VII, de *Diálogos*, traducido por J. Zaragoza y P. Gómez C., 485-531. Madrid: Gredos, 1992.
- *Diálogos*. 9 vols. Madrid: Gredos, 1981-1999.
- *Gorgias*. Vol. II, de *Diálogos*, traducido por J. Calonge R., 7-145. Madrid: Gredos, 1983.
- *Platonis Opera*. 2.^a ed. Editado por Ioannes Burnet. 5 vols. Oxford: Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1905-1913.
- *Protágoras*. Vol. I, de *Diálogos*, traducido por C. García G., 487-589. Madrid: Gredos, 1981.
- *República*. Vol. IV, de *Diálogos*, traducido por C. Eggers L. Madrid: Gredos, 1986.
- Polansky, Ronald. *Aristotle's De anima*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.
- Polansky, Ronald, ed. *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- Pseudo-Simplicio. *In libros Aristotelis De anima Commentaria*. Editado por M. Hayduck. Berlín: Reimer, 1882.
- Ramsauer, G. *Aristotelis Ethica nicomachea*. Leipzig: Teubner, 1878.
- Rassow, Hermann. *Forschungen über die nikomachische Ethik des Aristoteles*. Weimar: H. Böhlau, 1874.
- Reeve, C. D. C. *Action, Contemplation and Happiness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- *Aristotle Nicomachean Ethics. Translated with introduction and notes*. Indianapolis: Hackett, 2014.
- *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- trad. *Aristotle Politics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1998.
- *Practices of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- Richards, Herbert. *Aristotelica*. Londres: Grant Richards, 1915.
- Robinson, Richard, trad. *Aristotle Politics III-IV*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Roche, Timothy D. "Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation". *Journa of the History of Philosophy* 26, n.º 2 (1988): 175-194.
- Romilly, Jackeline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Traducido por Pilar Giralt G. Barcelon: Seix Barral, [1988] 1997.
- Rorty, Amelie Oksenberg, ed. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics". En *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amelie Oksenberg Rorty, 377-394. [1978] 1980.
- Rose, Valentin, ed. *Aristotelis Qui Ferebantur Librorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1886.
- Rowe, Christopher. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971.
- Russell, Daniel. *Practical Intelligence and the Virtues*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Schoffield, Malcolm. *Plato's political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Scott, Dominic, ed. *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Segvic, Heda. "Deliberation and Choice in Aristotle". Cap. 7 de *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, editado por M. Pakaluk y G. Pearson, 159-186. 2011.
- Sellars, John. "What is philosophy as a way of life?". *Parrhesia*, n.º 28 (2017): 40-56.
- Shields, Christopher. *Order in multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Simpson, Peter. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

- Smyth, Herbert Weyr. *Greek Grammar*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.
- Sorabji, Richard. "Aristotle on the rôle of intellect in virtue". Cap. 12 de *Essays on Aristotle's Ethics*, editado por Amelie Oksenberg Rorty, 201-219. 1980 [1973].
- Stewart, James A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Striker, Gisela. "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and". En *Essays on Aristotle's Rhetoric*, editado por Amelie Oksenberg Rorty, 286-302. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Susemihl, Franz y Otto Apelt. *Aristotelis Ethica nicomachea*. 2.^a ed. Berlín: Teubner, 1903.
- Tidman, Paul y Howard Kahane. *Logic and Philosophy*. 9.^a ed. Belmont, CA: Thomson - Wadsworth, 2003.
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducido por J. J. Torres E. 4 vols. Madrid: Gredos, 1990-1992.
- Urmson, James O. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Van Cleemput, Geert. "Aristotle on Eudaimonia in Nicomachean Ethics I". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* xxx (2006): 127-157.
- Vranas, Peter. "Aristotle on the Best Good: Is Nicomachean Ethics 1094a18-22 Fallacious?". *Phronesis* 50, n.º 2 (2005): 116-128.
- Walker, Matthew. "Aristotle on Activity 'According to the Best and Most Final' Virtue". *Apeiron* 44, n.º 1 (2011): 91-109.
- Wedin, Michael. "Aristotle on the Good for Man". *Mind* 90, n.º 358 (1981): 243-262.
- Whiting, Jennifer. "Human Nature and Intellectualism in Aristotle". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68, n.º 1 (1986): 70-95.
- Wilkes, Kathleen. "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics". *Mind* 87, n.º 348 (1978): 553-571.
- Williams, Bernard A. O. "Aristotle on the Good: A Formal Sketch". *The Philosophical Quarterly* 12, n.º 49 (1962): 289-296.

- *La ética y los límites de la filosofía*. Traducido por Luis Castro Leiva. Caracas: Monte Ávila, 1997 [1985].
- Woods, M., trad. *Aristotle Eudemian Ethics I, II & VIII. Trans. & comm.* 2.^a ed. Oxford: OUP, 1992.
- Zingano, Marco. *Aristóteles Ethica Nicomacheia I 13- III 8. Tratado da Virtude Moral. Tradução e comentário*. Traducido por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- “Aristotle and the problems of method in Ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 32 (2007): 297-330.
- “Natural, ethical and political justice”. Cap. 8 de *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, editado por Marguerite Deslauriers y Pierre Destrée, 199-222. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Índice de pasajes | Index of passages

ARISTÓTELES

APo = Analíticos segundos **(Analytica Posteriora)**

71a1: 196

71a34-b3: 233

72a1-5: 243

72a4-8: 230

81b2-5: 237

97b15-17: 206

100a15-b5: 237

Cat. = Categorías (Categoriae)

2a12-35: 237

DA = Acerca del alma (De Anima)

403a3-12: 147, 148

403a25: 74

403a29-b16: 260

403b17: 74

412a19-21: 73

414b2: 93

415b8-27: 150

424a4: 241

425b26: 242

427b15-16: 246

427b17-20: 246

429a4-8: 250

429a24: 148

431a8-12: 241

431a12-14: 241

431a14-17: 240

431b2-12: 244, 251

431b6-8: 252

431b17: 148

431b17-19: 149

432a22-26: 67

432b5-6: 93

433a9: 248

433a13-18: 198

433a14-24: 248

433a15-17: 191

433a16-17: 236

433b5-10: 252

433b23: 148

433b23-25: 93

434a1: 148

EE = Ética eudemia (Ethica **Eudemia)**

1214a5-6: 178

1214a7-8: 178

1214a30-b6: 179

1215a35-b5: 180

1216b16-19: 188

1217a36: 253

1218a37-40: 96

1218b15-25: 188

1218b35-36: 111

1219a38-39: 184

1220b27-36: 185

1222a6-7: 184

1222a6-17: 186

1222b7-9: 187

1223a4-9: 192

1223a26: 93

1226b29-36: 207

1227b25-28: 188

1246a26-35: 214

1247a21: 214

1249a20-b3: 185, 247

1249b3-6: 186

1249b6-8: 184, 191, 204

1249b9-15: 269

1249b11-12: 187

1249b12: 21

**EN = *Ética nicomaquea (Ethica
Nicomachea)***

1094a1-2: 85, 99

1094a2-3: 86

1094a3-4: 85

1094a3-5: 88, 93, 136

1094a9-16: 89

1094a10-13: 96

1094a16-18: 89

1094a18-22: 51, 84, 90, 94, 200

1094a26-28: 137, 255, 266

1094b10-11: 102

1094b10-27: 41, 63

1094b20: 228

1095a15-17: 102

1095a16-17: 96

1095a18-20: 208

1095a19-20: 43

1095b2-4: 243

1095b22-23: 157

1095b22-1096a2: 157

1096a4-5: 182, 183

1096a7-10: 138

1096b3-5: 62

1096b23-31: 71

1096b32-34: 61, 72, 96

1096b34: 254

1097a15: 101

1097a15-34: 103

1097a22-24: 48, 94

1097a23: 138

1097a30-b7: 89, 90

1097a33-34: 200

1097b1-2: 94

1097b1-4: 136, 137

1097b7-11: 132

1097b15-20: 45, 70

1097b15-22: 45

1097b16-20: 57

1097b22-25: 106

1097b25-28: 106

1097b28-33: 64

1098a3-4: 66

1098a3-7: 108, 110

1098a8-18: 112

1098a16-17: 44, 66

1098a16-18: 47, 184

1098a17-18: 48, 76

1098a18: 104

1098a19-20: 114

1098a26-b8: 63

1099a24-31: 178

1099b32-1100a2: 107

1100a4-9: 114-115

1100b19-20: 153
 1101a24-28: 228
 1102a16-26: 277
 1102a18-19: 149
 1102a18-26: 156
 1102a26-32: 148
 1102a28-32: 216
 1102a34: 67
 1102b12: 64
 1102b13-14: 110
 1102b13-1103a10: 109
 1102b14-32: 66
 1103a1-3: 108
 1103a3-5: 66
 1103a4-6: 117
 1103a14-18: 213
 1103b26-29: 163
 1103b31-32: 116
 1105b9-18: 166
 1105b12-19: 185
 1105b20: 110
 1106a10-12: 111, 184, 213
 1106b5-15: 185
 1107a1-2: 187, 195
 1107a6-7: 150
 1107b14-15: 187
 1109b32: 221
 1110a8-11: 225
 1110a24: 222, 225
 1111a2: 222
 1111a24-26: 107
 1111b1: 64
 1111b6-10: 207
 1112a21-33: 193
 1112b8-9: 227
 1112b11-16: 67, 152
 1112b20-23: 130
 1112b23-24: 233
 1112b26-27: 246
 1112b32-33: 139
 1117a17-21: 210
 1119a7: 64
 1131a9-b24: 165
 1137a9-17: 185
 1137a21-26: 188
 1137b11-27: 223
 1137b26-27: 225, 227
 1138a28-31: 188
 1138b9: 67
 1138b34: 187, 204, 217
 1138b35-1139a15: 67
 1138b19-25: 67
 1138b35-1139a15: 190
 1139a4: 67
 1139a5-14: 41, 270
 1139a6-8: 203
 1139a8: 238
 1139a12-13: 201, 206, 245
 1139a20: 109
 1139a21-22: 241
 1139a29-31: 201
 1139a31-32: 239
 1139a31-b5: 194, 199-201
 1139b7-8: 228
 1139b12-13: 201
 1139b15-16: 202
 1139b18-19: 218
 1139b19-37: 218

| | |
|----------------------|--------------------------|
| 1139b33-34: 230 | 1143a15: 220 |
| 1140a1-10: 199 | 1143a15-16: 220 |
| 1140a10-11: 88 | 1143a19-24: 221 |
| 1140a11-12: 203 | 1143a22-23: 225 |
| 1140a17-22: 202 | 1143a25-28: 218 |
| 1140a24-28: 206 | 1143a25-32: 226 |
| 1140a27: 207 | 1143a25-34: 188 |
| 1140a30-31: 206 | 1143a32-35: 228 |
| 1140a31-33: 207 | 1143a35-b5: 235 |
| 1140b5-9: 227 | 1143b2-3: 247 |
| 1140b8-10: 203, 252 | 1143b5: 253 |
| 1140b9-10: 274 | 1143b13-16: 68 |
| 1140b16-17: 279 | 1143b15-16: 41 |
| 1140b20-30: 139 | 1143b18-20: 255, 256 |
| 1141a16-17: 266, 273 | 1143b33-35: 256 |
| 1141a18-20: 202, 217 | 1143b34-37: 265 |
| 1141a20-22: 266 | 1144a3-6: 257, 265 |
| 1141b8: 189 | 1144a23-29: 214 |
| 1141b22-23: 266 | 1144a29-b30: 213 |
| 1141b27: 227 | 1144b1-4: 215 |
| 1142a9-10: 274 | 1144b10-14: 215 |
| 1142a12-13: 233 | 1144b15-29: 195 |
| 1142a14-16: 232 | 1144b16-17: 211 |
| 1142a18: 233 | 1144b26-28: 213 |
| 1142a19: 233 | 1144b26-30: 116 |
| 1142a24-30: 217, 230 | 1144b32-1145a2: 69 |
| 1142b1-2: 130 | 1145a6-9: 188 |
| 1142b2-5: 212 | 1145a6-11: 247, 267, 272 |
| 1142b26-28: 211 | 1152b1-3: 164 |
| 1142b28-33: 207 | 1155b9: 64 |
| 1142b31-33: 217, 218 | 1164b23: 185 |
| 1143a4-10: 219 | 1168b31-32: 183, 227 |
| 1143a10-11: 220 | 1169b8-10: 159 |
| 1143a14-17: 201 | 1169b28-1170a4: 159 |

1170b18-19: 160
1173b9-11: 86
1174b24-26: 185
1175a3-6: 129
1176a26-29: 131
1176a30-32: 117
1177a12-18: 45, 125
1177a14-15: 137, 255, 268
1177a15-16: 78
1177a20-21: 115, 127
1177a21-22: 62
1177a26-27: 127
1177a27-28: 133
1177a30-31: 134
1177a30-33: 127
1177a32-33: 134
1177b1-2: 135, 138
1177b1-4: 90, 127
1177b2-4: 137, 139
1177b4-6: 46
1177b4-15: 69, 137
1177b16-24: 45
1177b26-28: 64
1177b26-31: 145
1177b31-34: 78
1177b33-34: 143
1178a2-8: 144
1178a4-14: 41
1178a8: 141
1178a9: 126
1178a9-10: 46
1178a9-16: 154
1178a9-23: 145
1178a10: 64

1178a14: 64
1178a14-22: 73
1178a16-19: 46
1178a19-23: 146
1178a20-21: 46
1178a21: 64
1178a22: 61
1178a23-28: 156
1178a28-29: 141
1178a34-b6: 157
1178a34-b17: 70
1178b5-7: 151
1178b7-8: 137
1178b28-33: 107
1178b33-35: 152
1179a30: 157
1179a31-32: 126, 158
1179a35-b2: 163
1181b12-24: 162
1181b14-15: 165
1181b15: 20, 162, 182
1182b23: 20

**MA = El movimiento de los
animales (de Motu Animalium)**

700b24-25: 198
701a23-25: 238, 246

**MM = La gran ética (Magna
Moralia)**

1184b5-6: 179

**Metaph. = Metafísica
(Metaphysica)**

980a22: 129
1003b5-10: 71
1005a29-30: 264
1005a31-33: 264
1009a30-36: 28
1013a7-14: 195
1025b21-22: 261
1025b25: 261
1026a18-19: 162
1026a21-22: 266
1027a8-28: 193
1030a6-7: 150
1035b23-24: 148
1043b2-4: 150
1051b17: 147
1061a29-b4: 233
1064b3-6: 266
1070b30-35: 279
1072a27: 78
1072b19-28: 128
1075a8: 147
1075a13-18: 276
1075a21-24: 276
1075b16-20: 277

**PA = Las partes de los animales
(de Partibus Animalium)**

639b23-30: 191

Ph. = Física (Physica)

189a6: 229
194a21-22: 260

194a23-26: 260
194b29-32: 195
198a23-b2: 279
198a25-26: 150
222b3: 148

Pol. = Política (Politica)

1252b27-30: 132
1252b28-1253a4: 275
1252b34-1253a1: 135
1274a26: 214
1282b16-23: 164
1323b1-3: 179
1325b14: 109
1325b14-23: 161, 199
1334b15: 150

Protr. = Protréptico (Protrepticus)

B41: 179
B94: 179
B51e: 285

**Resp. = Acerca de la respiración
(de Respiratione)**

480b22-30: 264, 271

Rh. = Retórica (Rhetorica)

1356b31: 229
1362a31-33: 259
1373a5: 214
1374a32-33: 224
1374a33: 224
1374a35-b1: 224
1394a20-1395b20: 221

Sens. = Acerca de la sensación (de Senu)

436a17-22: 261, 271

SE = Refutaciones Sofísticas (Sophistici Elenchi)

165a14: 214

Top. = Tópicos (Topica)

147a12: 206

156b15: 229

ARISTÓFANES

Nu. = Nubes

97: 30

446: 30

472: 30

1334: 33

ASPASIO

**in EN = In Ethica Nichomachea
Commentaria**

1, 2-4: 164

4, 15-17: 85

18, 9-13: 110

19, 1-2: 76

CICERÓN

**Tusc. = Disputaciones tusculanas
(Tusculanae Disputationes)**

V 3 10: 40

EUSTRACIO

**in EN = In ethica Nichomachea
commentaria**

283-286: 197

362: 212

JENOFONTE

**Mem. = Recuerdos de Sócrates
(Memorabilia)**

I 2 47: 33

PLATÓN

**Ap. = Apología de Sócrates
(Apologia)**

29d-e: 34

32e-33a: 34

Prt. = Protágoras

318a8: 31

318e-319a: 32

358c-d: 86

Grg. = Gorgias

478a3: 185

484c-e: 35

485d-e: 36

486a-b: 37

486a-d: 37

500c: 35

521d: 37

R. = República (Respublica)

473d: 38

499b-c: 39

510c-511a: 197

510e: 38

Ep. = Cartas (Epistulae)

VII 326A-B: 38

VII 331C-D: 38

PROTÁGORAS

Gran tratado

DK 80B3: 31

JÁMBLICO

Anónimo

DK 89, 1: 31

TUCÍDIDES

***Th. = Historia de la guerra del
Peloponeso (Historiae)***

II 94: 245

III 22: 245

III 80: 245

VIII 102: 245

Índice de nombres | Index of names

- ACKRILL, J. L.: 49, 52-53, 55, 59, 78-79, 91-92, 94-95, 103, 136, 182, 209
- ALCIBÍADES: 33, 36
- ALEJANDRO DE AFRODISIA: 57, 58
- ALLAN, J. D.: 192
- ANGIER, TOM: 202
- ANSCOMBE, G. E. M.: 52, 91
- APELT, OTTO: 230, 257
- ARISTÓFANES: 30, 33
- ASMONTI, LUCA: 30
- AUBENQUE, PIERRE: 165
- BÄCK, ALLAN: 237
- BARNES, JONATHAN: 173, 192, 205, 237, 281
- BEKKER, IMMANUEL: 43, 189, 208
- BOBONICH, CHRIS: 42-43
- BOERI, MARCELO: 149, 240, 244
- BONITZ, HERMANN: 230
- BROADIE, SARAH: 145, 147, 167, 238
- BROADIE, S. Y ROWE, C.: 86, 126, 143, 146, 186, 191, 194, 221, 230, 232, 236, 238, 248, 272
- BURNET, JOHN: 76, 109, 162, 174, 196, 230, 257, 259
- BURNYEAT, MYLES: 38
- BUSH, STEPHEN: 64
- BYWATER, INGEMAR: 43, 113, 173, 208, 214, 230, 257
- CALICLES: 34-37
- CALVO, J. L.: 222
- CASE, THOMAS: 173
- CASTON, VICTOR: 238
- CHARLES, DAVID: 49, 55, 59, 174, 194
- CHARLTON, WILLIAM: 261
- COOPER, JOHN M.: 18, 25, 41, 53-55, 58, 91, 95, 104-105, 132, 151, 210, 227, 236, 248, 250
- CRISP, ROGER: 55, 143, 221-222, 230
- CRITIAS: 33, 36
- DAHL, NORMAN O.: 236, 248
- DEMÓCRITO: 253
- DIRLMEIER, FRANZ: 147
- DODDS, E. R.: 35, 37
- DOW, JAMIE: 250
- DÜRING, INGEMAR: 179
- EMPÉDOCLES: 253
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS: 251
- FILÓPONO, JUAN: 240
- FOUCAULT, MICHEL: 18
- GAUTHIER, R. Y JOLIF, J. Y.: 139, 174
- GEACH, PETER: 52, 91-92
- GÓMEZ-LOBO, ALFONSO: 63, 107, 109, 116
- GRANT, ALEXANDER: 76, 85, 87, 90, 93, 108-109, 157, 191, 196, 198, 258, 266
- GREENWOOD, L. H. G.: 140, 209, 219, 230, 236, 248, 257
- GRIMALDI, WILLIAM: 259
- HADOT, PIERRE: 15, 18, 25, 27

- HALPER, EDWARD: 95, 260-261
 HAMLYN, D. W.: 243, 254
 HARDIE, W. F. R.: 47-50, 55, 87-88,
 91, 95, 102, 107, 182
 HEINAMANN, ROBERT: 57, 133
 HELIODORO: 58
 HICKS, R. D.: 149, 242, 244-245
 HOMERO: 253
 HUME, DAVID: 246
 INGLIS, KRISTEN: 209
 INWOOD, B., Y WOOLF, R.: 175, 184
 IRWIN, TERENCE: 55, 60, 63, 69, 96-
 97, 132, 143, 150, 191, 194,
 197, 200, 221-222, 230, 232-
 233, 250, 266
 ISÓCRATES: 166
 JAEGER, WERNER: 18, 37-38, 40-41,
 60, 173-174, 181, 188, 262
 JOHNSON, MONTE RANSOME: 275
 JOST, LAWRENCE: 174, 204
 KAHN, CHARLES: 35
 KAL, VICTOR: 196
 KARAMANOLIS, GEORGE: 58
 KENNY, ANTHONY: 42, 57, 76, 104-
 105, 113-114, 175, 182, 184,
 205
 KEYT, DAVID: 55, 103-104, 115, 132,
 136-137, 139
 KONSTAN, DAVID: 164
 KONTOS, PAVLOS: 227
 KOSMAN, ARYEH: 270
 KRAUT, RICHARD: 41, 56-58, 60, 63,
 73, 79, 104, 115, 128, 132-
 133, 151, 153, 174, 182, 209
 LEAR, GABRIEL RICHARDSON: 54, 57,
 77, 85, 104, 114, 133, 151
 LÉONARD, JEAN: 57-58
 LLOYD, G. E. R.: 188
 LONG, ANTHONY: 143
 LOUDEN, ROBERT: 227, 251
 MACÍNTYRE, ALASDAIR 240, 281
 MARÍAS, J. Y ARAUJO, M.: 222
 MACKAY, A. F.: 62
 MCDOWELL, JOHN: 210, 216, 240
 MEYER, SUSAN SAUVÉ: 57, 78-79, 140,
 152, 186, 209
 MICHELET, KARL LUDWIG: 232
 MILLER, FRED D. JR.: 147-149
 MOSS, JESSICA: 240, 246-248, 250
 NAGEL, THOMAS: 49-51, 58
 NATALI, CARLO: 91, 203, 206, 246
 NAUS, JOHN E.: 243
 NUSSBAUM, MARTHA C.: 60, 108,
 143, 173, 250
 OWEN, G. E. L.: 71
 PALLÍ B., JULIO: 222
 PARMÉNIDES: 253
 PARSONS, GILLES: 249-250
 PEARS, DAVID: 210
 PENNER, TERRY: 38
 PERICLES: 30
 PITÁGORAS: 40
 PLATÓN: 26-29, 31-35, 37-41, 60-62,
 65, 67, 96, 102, 118, 123-124,
 143, 158, 166, 173-174, 181,
 185, 197, 205, 253, 281
 POLANSKY, RONALD: 149
 PORFIRIO: 58

PROTÁGORAS: 30-32, 34
 PSEUDO-SIMPLICIO: 240
 RAMSAUER, G.: 147, 162, 227
 RASSOW, HERMANN: 108, 110
 REEVE, C. D. C.: 77-78, 85, 97, 132,
 143-147, 151, 153, 155,
 165-166, 183-184, 187, 191,
 195, 199, 206, 214, 220, 222,
 227-230, 251, 258, 266-269,
 276, 279
 RICHARDS, HERBERT: 184
 ROCHE, TIMOTHY: 55, 151
 ROMILLY, JACKELINE DE: 30, 32
 RORTY, AMELIE OKSENBERG: 158, 272
 ROSE, VALENTIN: 143, 285
 ROSS, W. D.: 149, 241, 244, 249
 ROWE, CHRISTOPHER: 86, 126, 143,
 145-146, 173, 181, 186, 191,
 194, 221, 230, 232, 236, 248,
 272
 RUSSELL, DANIEL: 210
 SAN ALBERTO MAGNO: 57
 SANTO TOMÁS DE AQUINO: 32, 57,
 240, 243
 SCHOFFIELD, MALCOLM: 38
 SEGVIC, HEDA: 211
 SELLARS, JOHN: 18
 SHIELDS, CHRISTOPHER: 71-72
 SIMPSON, PETER: 165
 SMYTH, HERBERT: 228
 SÓCRATES: 25-28, 30-31, 33-40, 86,
 116, 118, 123, 166
 SORABJI, RICHARD: 236, 243, 248
 STEWART, JAMES A.: 76-77, 87, 108-
 109, 139, 147, 162, 166, 191,
 196-197, 208, 212, 227, 232-
 233, 258-259
 STRIKER, GISELA: 250
 SUSEMIHL, FRANZ: 162, 185, 189,
 230, 257
 VAN CLEEMPUT, GEERT: 57, 91-92,
 114, 132-133
 VRANAS, PETER: 91
 WALKER, MATTHEW: 55, 137
 WEDIN, MICHAEL: 91-92, 98
 WHITING, JENNIFER: 57, 125
 WILKES, KATHLEEN: 103
 WILLIAMS, BERNARD: 98, 281
 ZINGANO, MARCO: 42, 155, 165-166,
 192, 195

Índice de términos | Index of terms

- ἀρετή (*virtud*): [N.8] 32, 47, 52,
112, 125, 136, 145
- ἀρχή (*principio*): [N.215] 192, 194,
200, 231-232, 236, 239, 248-
249, 264
- ἄρχον (*principio gobernante*): 184-
187, 201, 204, 269
- βουλευεῖν (*deliberar*): 67-68, 79, 93,
130-131, 141, 151-152, 188-
195, 199, 201-202, 206-209,
211, 216, 219, 228, 238, 240,
244-248, 250-252, 271
- βούλησις (*deseo deliberado*): [N.72]
93, 216, 239
- γνώμη (*comprensión*): [N.205] 189,
217-218, 220-226
- δεινότης (*astucia*): 213-215
- διανοητική ἀρετή (*virtud
intelectual*): 41-46, 64-68,
74-78, 105, 109, 111, 116-
117, 126, 176-177, 181, 186-
190, 201-205, 215-217, 225,
255-258, 266-268, 274, 282,
284-285
- διάνοια (*pensamiento*): [N.183] 161-
162, 190, 193-200, 244, 249,
261
- ἐνεκά τινος, οὗ ἔνεκα (*aquello con
vistas a lo cual [se actúa];
finalidad*): [N.181] 77-78,
103, 135, 139, 150, 163, 187,
194-195, 235, 239, 247-248,
250, 267, 269, 275, 279
- ἔξις (*disposición*): 74, 88, 110-111,
116, 154, 184, 187, 189, 194,
196, 201-203, 205-207, 210-
216, 218, 226-228, 234-235,
238-239, 241, 249, 267-268,
273
- ἐπιεικής (*benevolente*): [N.207] 221-
227
- ἐπιστημονικόν (*capacidad científica;
'parte' científica del alma*):
68, 190, 197, 199, 202, 218,
233, 270
- ἐπιστήμη (*conocimiento científico*):
67, 189, 196, 202-203, 205,
218, 229-238, 242-243, 246,
254, 285-287
- εὐβουλία (*buena deliberación*): 207-
213, 216-220, 225, 239
- εὐδαιμονία (*felicidad*): [N.29]
- εὐπραξία (*buen actuar*): 55, 96, 107,
112, 117, 161, 194, 200, 208,
239, 243
- θεωρεῖν (*contemplant, estudiar*): 61,
115, 127-129, 134, 137, 141,
153, 159-161, 163, 203, 218,
252-253, 256, 269-271, 274,
277
- ἠθική ἀρετή (*virtud de carácter*):
[N.12] 36, 44, 58, 65, 73, 76,

- 126, 154, 187, 194-197, 200, 213-215
- καλοκάγαθία (*nobleza*): 45, 76, 105, 175-176
- κρίσις (*discernimiento*): 219-222, 225-226, 239
- λογίζεσθαι (*calcular*): 67, 190, 192, 206, 244-245, 252
- λογιστικόν (*capacidad calculativa; 'parte' calculativa del alma*): [N.47] 67, 190-192, 197, 199, 202, 206, 218, 238-239
- νοῦς (*intelecto*): [N.182]
- ὀρεκτικόν (*capacidad de desear*): 242, 249-251
- ὀρθὸς λόγος (*recta razón*): [N.165] 111, 116, 123, 186-189, 193, 204, 213, 217
- ὄρος (*norma; definición*): [N.164] 184-187, 189-190, 193, 201, 204, 217-218
- οὐσία (*entidad; sustancia*): 46, 71, 73, 95, 128, 148, 150, 162, 229, 237, 276
- πάθος (*afcción; emoción*): 74, 110-111, 146, 149, 154-155, 160, 250
- τὰ πρακτά (*lo realizable*): [N.212] 61, 72, 83, 90, 93-96, 98-99, 101-104, 106, 112, 138-139, 141, 192-193, 227-231, 234-239, 243-245, 247, 253
- πόλις (*ciudad-Estado*): [N.109] 132-134, 161, 165, 204, 227, 256, 266-268, 270-272, 274-279
- πρᾶξις (*actividad práctica; acción*): [N.77]
- προαίρεσις (*decisión*): [N.179] 79, 85-86, 93, 96, 103, 151-152, 156, 194-195, 197-201, 210, 219, 227, 233, 239, 285
- σοφία (*sabiduría*): 41-43, 48-53, 53, 58, 61, 67-70, 73, 75-76, 117, 126, 137, 153, 17-177, 181, 183, 188-189, 201-203, 205, 216-218, 234, 247, 255-261, 265-273, 276, 278, 281-282, 284-285
- συγγνώμη (*consideración, indulgencia*): [N.206] 221-225
- σύνεσις (*entendimiento*): 117, 176, 217-220, 225-226, 228, 234, 239
- σχολή (*ocio*): [N.21] 45
- τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (*lo que se da la mayoría de las veces*): 193
- τελείον (*perfecto, completo, entero, final*): [N.85] 103, 115
- τέχνη (*técnica; arte*): [N.187] 189, 191, 193, 199, 202-203, 214, 220, 234, 258, 260-261, 263, 271-272, 276-277
- φρόνησις (*prudencia; sabiduría práctica*): 41-43, 46, 49-50, 53, 56, 59-61, 67-76, 79, 116-117, 124, 126, 137, 145, 153-154, 175-177, 179-181,

187-189, 195, 199, 201-203,
205-209, 211, 213-220, 225-
227, 229-236, 238, 247, 255-
258, 260-261, 265-269, 271-
274, 278-279, 284-285

Este libro fue editado y publicado por la
Editorial Uniagustiniana. Su texto se compone
con letra tipo Arno Pro a 10 puntos.

Se terminó de imprimir y encuadernar en los
talleres de Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.
S.A.S. Xpress Kimpres en abril de 2018, sobre
Holmen Book de 55 grs, con un tiraje de 200
ejemplares.